طارق متري

سطورٌ مستقيمة بأحرف متعرّجة

منشورات جامعة البلمند
دار النهار
٢٠٠٧

الفهرسة أثناء النشر (إعداد مكتبة جامعة البلمند)

متري، طارق.

سطور مستقيمة بأحرف متعرّجة: عن المسيحيّين الشرقيّين والعلاقات بين المسيحيّين والمسلمين/ طارق متري.

٢٦٠ ص.

يحوي مراجع بيبليوغرافيّة

ISBN 9953-452-14-8
ISBN 9953-74-125-5

١. المسيحيّة - الشرق الأوسط - تاريخ. - ٢. المسيحيّة والديانات الأخرى - الإسلام - تاريخ. - ٣. الأرثوذكس (الكنيسة الأرثوذكسيّة الشرقيّة) - لبنان.

275.09

محتويات الكتاب

تقديم - بقلم الدكتور رضوان السيّد ١١
عن الدين والعيش المشترك ١٧
المسيحيّون الشرقيّون والإسلام:
قراءة في تاريخ الأفكار والمشاعر والمواقف ٢٩
مسيحيّو أنطاكية الأرثوذكس والمسلمون:
بين الماضي القريب والحاضر ٧٧
المسيحيّون في المشرق العربيّ: قراءة في التاريخ المعاصر ٩١
وعي الذات عند الأرثوذكس في لبنان المعاصر ١١٩
حدود الفوارق واللبنانيّة المستعادة ١٤٣
بين استذكار الماضي واستشراف المستقبل:
نظرات إلى المسيحيّين العرب ١٦٣
بين التهويل والتهوين: عن مستقبل المسيحيّين العرب ١٨١
حوار المؤمنين وشراكة المواطنين ١٩١
حوار المسيحيّين والمسلمين في عالم اليوم ٢١٣
الإمام محمّد مهدي شمس الدين:
وصايا لأهل الحوار اللبنانيّ ٢٢٧
عن الحوار في أمر إبراهيم وأمرنا معه ٢٣٧
الدين والدنيا والدولة في حوار المسيحيّين والمسلمين ٢٥٣

كلمة الناشر

يشهد العالم اليوم حديثًا متناميًا عن ضرورة الحوار، ولا سيّما الحوار بين الأديان. وفي هذا السياق تحتلّ منطقتنا العربيّة موقعًا هامًّا في تاريخ العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة، وموقعًا متقدّمًا على صعيد الحوار بين المسلمين والمسيحيّين.

من هنا ارتأى مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة في جامعة البلمند نشر هذه المجموعة من الدراسات والأبحاث والمقالات للدكتور طارق متري، وزير الثقافة اللبنانيّ، والأستاذ في جامعة البلمند وفي جامعات عالميّة أخرى، ورئيس قسم الحوار بين الأديان في مجلس الكنائس العالميّ سابقًا. بعض هذه المقالات يُنشر للمرّة الأولى، وبعضها الآخر سبق نشره في كتب جماعيّة أو في مجلّات مختصّة.

ليس هدفنا من نشر هذه المجموعة سوى أمرين: الإضاءة على دور المسيحيّين الشرقيّين وشهادتهم في عالم متعدّد ومتبدّل، وثانيًا استخلاص الدروس من تاريخ العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين في الماضي والحاضر، والمشكلات التي تعترض حوارًا مثمرًا ومستمرًّا بينهم. ونعتقد أنّ خير من يستطيع أن ينفعنا في هذه الموضوعات خبيرٌ متبحّر بذل الكثير من جهده للخوض فيها. فكيف إذا أضفنا إلى ذلك إيمان الدكتور طارق متري بأنّ الحوار بين المسلمين والمسيحيّين هو قضيّة تستأهل أن يكرّس المرء عمره من أجلها.

مركز الدراسات المسيحيّة الإسلاميّة – جامعة البلمند

تقديم

بقلم الدكتور رضوان السيّد

افتتح الوزير الدكتور طارق متري دراسته «بين استذكار الماضي واستشراف المستقبل: نظرات إلى المسيحيّين العرب» المنشورة في هذا الكتاب بعبارة للمستشرق الفرنسيّ جاك بيرك جاء فيها أنّ مسألة معيّنة هي من التاريخيّة بحيث «تسحب المستقبل من الذكرى». وأحسب أنّ الوضع الدقيق للمسيحيّين العرب والمسيحيّة الشرقيّة، هو من التعقيد بحيث تهرب الذكرى من الذاكرة. فخلال فترة لا تتجاوز عمر الإنسان الواحد (٦٣٤-٧٠٠م)، حدث انقلابٌ هائل في حياة المسيحيّين ومصيرهم في المشرق بحيث ما عاد من الممكن التعزّي بالقياس أو بالاستراحة إلى النبوءة والرؤى. كانت الحواضر بالشام والعراق قد تعرّضت لتخريب كبير في الصراع بين إمبراطوريّتي فارس وبيزنطية (٦٠٤-٦٢٨م)، والذي خرجت منه المسيحيّة الأرثوذكسيّة منتصرةً ظاهرًا، بيد أنّ أحدًا ما حسب حسابًا للحدث الهائل - بحسب تعبير كاتب سريانيّ من القرن الثامن الميلاديّ - وهو خروج بني إسماعيل، أو

الهاجريّين أو السَّرازانيّين من صحرائهم، وانسياحهم في عوالم الشرق والغرب بطرائق ما عرفتها غير نشوريّات العهد القديم ورؤاه للممالك الأربع. ومنذ ذلك الحين، وإلى أحقاب وآماد ينقضي الزمان ولا تنقضي، ارتبطت مصائر المسيحيّة بالمشرق، بل مسيحيّة العالم القديم كلّها، بالدين الجديد، والإمبراطوريّة الجديدة، التي صنعت عالمًا آخر تحتشد فيه وتمتزج الأُلفة بالغرابة، والتسليم بالتحدّي، والتواصل بالقطيعة.

ومع هذه التأمّليّة التاريخيّة، فإنّ نظرات الدكتور متري ليست في الماضي وعنه، بل في «الحضور الحاضر» إذا صحّ التعبير. فالمسيحيّة الشرقيّة (أو العربيّة) ما اعتبرت الإسلام يومًا ندًّا لها من الناحية اللاهوتيّة رغم كثرة «الردود على النصارى» لدى المسلمين. بل أرعبتها (وربّما لدى السريان أكثر من الأرثوذكس) الدنيويّة الزاحفة، التي أغرت بتشبيهات بالممالك المنقضية. لكنّ ممالك بابل ومصر، التي عرفتها ذاكرتها النصّيّة أو صنعتها، ضاهى صعودها تحطُّمها، بينما توالت وقائع وأحداث النهوض وإحيائيّاته بصور تتقطّع لها الأنفاس لدى أتباع الهرطقة أو العقيدة الجديدة. والمشكلة كانت وما تزال أنّ «الوعي» بالجماعة الواحدة، لدى المسلمين أقوى بكثير منه لدى المسيحيّين في المشرق، وربّما في الغرب أيضًا. وقد اعتادت مسيحيّة القرون الأربعة الأولى على الانسحاب إلى الكنيسة إذا ضاقت عليها الدنيا في حقبة ما، بيد أنّ البشر – بحسب مسيحيّة الشرق بالذات – لا يحضرون إلاّ بالشهادة، أي بالدنيا؛ ولذلك جاءت دراسات الدكتور متري بالذات عن هذا الشهود أو الشهادة، وهذه هي المساحة الوحيدة اليوم التي يبدو فيها

مسيحيّو العرب والشرق في صورة الجماعة الواحدة في الوعي على الأقلّ، إنْ لم يكن في الواقع.

* * *

دراسات الدكتور متري في هذه المجموعة إذًا تتعاطى مع الحضور المسيحيّ العربيّ وإشكاليّاته ومشكلاته في القرن العشرين بالذات، مع إطلالات تاريخيّة على تطوّرات الماضي، بما يعين على فهم ما يحدث في الحاضر. ويبدأ الأمر حوالى أواسط القرن التاسع عشر، عندما تبدو المسيحيّة الشرقيّة أو العربيّة (وهذه التسميات ليست حاسمة ولا واضحة)، في أوج حضورها من جديد عددًا ودورًا، وفي السلطنة العثمانيّة، كما في قدرتها على التواصل مع الغرب المسيحيّ والدنيويّ أو الإمبرياليّ. وتتّخذ تلك الفعاليّة المستجدّة مظاهر متعدّدة من الطموح إلى إنشاء الدول، وإلى الحداثة الاجتماعيّة، والازدهار الاقتصاديّ، فإلى الهجرة التي قد تعني الحاجة، لكنّها تعني دائمًا القدرة على الحراك وكشف الآفاق. بيد أنّ ذاك الغرب الذي أحدث الهزّة الواعدة الجديدة، أرسل أيضًا مع تجارته ومنتجاته مبشّريه وإرساليّاته، التي انقسمت إلى كاثوليك وبروتستانت، فاستتبعت الكنائس السريانيّة، وشقّت الأرثوذكس والأقباط إلى عدّة أجزاء. وهكذا اختلط يوما النعيم والبؤس في علائق المسيحيّين بالغرب، كما في علائق المسلمين بتلك المغارب. ويلاحظ الدارس أنّ الحضور المسيحيّ البارز بدأت كفّتُهُ تميل إلى الخفّة والتضاؤل منذ أواسط القرن العشرين، وما يزال الأمر على هذا النحو إلى الزمن المعاصر.

كيف يبدو التضاؤل أو متغيّرات الحضور؟ في الأعداد أوّلاً. ففي مطلع القرن العشرين كان المسيحيّون في المشرق العربيّ يشكّلون نسبةً بين السكّان تبلغ الربع، وهم في العام ١٩٩٠ لا يزيدون على العشرة في المائة. لكنّ هذا مظهر واحد من عدّة مظاهر لتراجُع الحضور أو الدور. فهناك تراجُع في المواقع السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة مقارنةً بما عُرف بعصر النهضة. والمؤلّف لا يعني بمتغيّرات الحضور أعداد المسيحيّين بالتحديد، بل حدود المشاركة وآفاقها في سائر جوانب الحياة. والهجرة الكثيفة في حقبتها الثانية (١٩٦٠-٢٠٠٠) تأتي بين أسباب تضاؤل الأعداد، لكنّها بدورها لا تكفي في تعليل التضاؤل المتمادي.

أمّا الموضوع الثاني الكبير للكتاب فهو الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، والذي يؤدّي فيه الدكتور متري بنفسه دورًا بارزًا منذ ثلاثة عقود. وهذا الموضوع بدوره من مناعم التواصل المسيحيّ والإسلاميّ مع الغرب. وما استطاع المسلمون والمسيحيّون العرب استلام زمام المبادرة فيه، بل وقليلاً ما حاولوا ذلك. والدكتور متري يتعرّض في هذا القسم من مقالات الكتاب لتطوّرات «الاعتراف» بالإسلام دينًا من جانب المسيحيّة الغربيّة بشقَّيها؛ وهذا أمرٌ حسّاسٌ، لأنّه الأساس لكلّ حوار. بيد أنّ لاهوتيّي المسيحيّة الشرقيّة أو العربيّة ما كان لهم اندفاعٌ في هذا السبيل، وهذا شأنٌ مفهوم، بسبب المزاحمة القاسية على وجودهم المتضائل، ومشكلات الاعتراف وشكليّاته.

والجانب الآخر من الصورة، والذي يُفسّر الكثير، وهو ممّا لم يعرض له المؤلف: المتغيّرات الدينيّة والاجتماعيّة والسياسيّة لدى

المسلمين، والتي كانت لها تأثيراتها الكبيرة في مجريات الأمور، ومصائر مسيحيّة الشرق. فقد أضيف إلى وجوه التهميش الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ، تعمْلق الأصوليّة التي تتنكّر لأكثر الإسلام المعروف، فكيف بالمسيحيّة، ومظاهر الدنيويّة والتغريب الأخرى المرتبطة بها!؟

دراسات الدكتور طارق متري المجموعة في هذا الكتاب، تفتح على نوافذ بالغة الحساسيّة في علائق المسيحيّين العرب بالمسلمين العرب، وبالعالم، خلال عقود القرن العشرين المنقضي. ولا تأتي حساسيّتها ومسؤوليّتها العالية من قراءاتها الاستطلاعيّة لمصائر المسيحيّين والمسيحيّة في المشرق وحسب؛ بل ومن فهمها العميق وغير المتفجّع للمتغيّرات الصاعقة التي نالت من المسيحيّين ومن المسلمين في هذه المنطقة من العالم، منطقة الوجود التاريخيّ الأوّل لأكثر المسيحيّات المعاصرة.

ودراسات هذا الكتاب بسبب ذلك بالغة الدقّة والأهمّيّة، وبخاصّة عندما تأتي من جانب متخصّص مارس اهتمامات ومسؤوليّات في العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين في الوطن العربي ومع العالم، طوال ثلاثة عقود وأكثر. وهي تقصد إلى الفهم من خلال التحليل، وتقصد إلى المعالجة من خلال الاقتناع العميق بالشراكة مع المسلمين، وبالانفتاح معهم من خلال العروبة على العالم. وأرى أنّها ما كانت بحاجة للتقديم، بعد دراسات المؤلّف السابقة والمعروفة. لكنّ الصديق الدكتور طارق متري ألوفٌ ودودٌ تجاه المختلفين معه، فكيف بخلاّنه؟

عن الدين والعيش المشترك*

ليس تجديد العيش المشترك شأنًا عقائديًّا أو لاهوتيًّا في المقام الأوّل. غير أنّ التداول في أمره ينفتح على مقاربات للأحاسيس الدينيّة فيما تؤثّر أو تتأثّر بلقاء الأشخاص، وتفاعل الجماعات، وتتبدّل في أخذ وردّ بين حركة الأفكار والعلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة.

ولا يعني هذا التبدّل أنّ النصوص الدينيّة لا علاقة لها بالمسألة، بل إنّها ليست كلّها محكمة، وإنّ استنطاقها أو استلهامها محكوم بمتغيّرات التاريخ والأمكنة. والشواهد على ذلك تتعدّد بين أزمنة المجابهة وأزمنة الموادعة.

وغنيّ عن القول أنّ البحث في العيش المشترك يطال أوّلاً شؤون المجتمع والثقافة والسياسة. وهو ينطلق من المعيّة في المواطنة لا من المغايرة الدينيّة. فالتلاقي بين الناس - إذا ما اختاروا، أو شاءت ظروفهم لهم ذلك، أن يبنوا أوطانهم معًا، أو يعيدوا بناءها - يقوم على طلب الشراكة والائتلاف، متعدّيًا تقابل الجماعات الدينيّة وتعارضها بوصفها كلّيّات متجانسة.

وعلى الرغم من أنّ ما يجمع المسيحيّين والمسلمين على صعيدَي

* مجلّة **الإنسان المعاصر**، العدد الأوّل، ١٩٩٥.

الإيمان والأخلاق - وهو غير قليل - يتغذّى من النصوص الدينيّة المتخاطبة، ومن الخبرات الروحيّة، فإنّه لا يضمن بحدّ ذاته الوحدة الوطنيّة. ذلك أنّ القرب أو التشابه في أمور الدين، وقد قيل فيه الكثير، لا يؤسّس وحدةً ولا بالضرورة الشراكة في الوطن، كما أنّ التباين بل الاختلاف لا يستدعي حكمًا الفرقة أو التنافر.

غير أنّ ذلك كلّه لا يعني أنّ لا علاقة للمواقف الدينيّة، أو تلك المنسوبة للدين، بتعزيز فرص العيش المشترك ومساحاته. فهي، إذا ما توخّت الأمانة للأصول، وسُلكت طريق قراءتها على ضوء خيار المسالمة، قادرةٌ على الإسهام في تثبيت العيش المشترك، ومهيّأةٌ في الحدّ الأدنى لمنع استعمال المشاعر الدينيّة والرموز وقودًا للمنافسة السياسيّة بل للحروب، حارّةً كانت أم باردةً.

لذلك، لن يكون الهمّ الأوّل لهذه المقالة اقتراح أنظومة لاهوتيّة تسوّغ العيش المشترك. حسبها أن تستقرئ بعض ما ينحو إليه الفكر المسيحيّ المعاصر لجهة طيّ صفحة العداء الدينيّ والسعي إلى تجاوز التجاهل وهو في الغالب يقترب من الجفاء الذي لا يفصح عن نفسه. ويتلازم هذا التجاوز مع القبول الدينيّ للآخر، والإقرار بالتنوّع، لا بوصفه مجرّد واقع لا سبيل إلى إلغائه فحسب، بل من حيث هو مصدر غنى إنسانيّ يندرج في مقاصد الله للبشريّة.

ويقودنا هذا القبول إلى التأمّل في معنى الحوار بين أهل الأديان ومراميه وخصائصه، لا بوصفه مجرّد نهج سلوكيّ فقط، إنّما بوصفه ثقافةً تستند إلى أساس روحيّ، بل لاهوتيّ، يميّز بين السعي إلى الحقيقة

في طاعة الله والخطاب الذي يدعي امتلاك الحقيقة كلّها فينزع إلى التبرير والدفاع والتجريح. وتفترض هذه الثقافة أنّ الانفتاح الدينيّ على الآخر طريق للنضوج وتعبير عن محبّة لا تسقط أمام عوائق الاختلاف.

جراح التاريخ ونواقص التفسير

قد يتعذّر علينا أن نستعرض تاريخ الفكر المسيحيّ حول العلاقة بالإسلام والمسلمين. فهو معروف بقسماته العامّة وإن افتقر أحيانًا كثيرة إلى الدقّة. يكفينا أن نلحظ أنّه ما زال يشهد تنوّعًا، ولا يخلو من التعارض بين المسيحيّين في تعدّد مذاهبهم وداخل كلّ منها. إلاّ أنّ هذه الملاحظة لا تخفي أنّ النظرة الموسومة بالسجال مع الإسلام، دحضًا أو دفاعًا، انحسرت إلى حدّ كبير، ومعها النظرة الثنائيّة إلى العالم، والتي اختزلت إلى القول المعروف «لا خلاص خارج الكنيسة». لقد بات شائعًا الاعتراف بأنّ عمل الله الخلاصيّ يتعدّى حدود الكنيسة المنظورة. ففي العودة إلى التراث الكتابيّ والآبائيّ للسؤال عن معنى التدبير الإلهيّ، ومنزلة المسلمين فيه، بات التعدّد الدينيّ يُفهم على ضوء الإيمان بأنّ يد الله تقود كلّ الناس إلى الإله الحقّ، وأنّ الله لم يترك نفسه بغير شهود، وإنْ على نحو لا يمكن أن يُدرك دائمًا. ففكرة التدبير الإلهيّ فكرة سرّيّة، لا بالمعنى الاصطلاحيّ لكلمة «سرّ» بل بالمعنى اللاهوتيّ، أي حكمة الله التي لا تراها عين ولا تسمعها أذن. وهذا يعني أنّ عمل الله التدبيريّ لا يقيَّد بحدث ولا تُستغرق حقيقته في الوحي.

وفيما قادت هذه الفكرة البعض إلى نوع من النسبويّة الدينيّة ودفعت

بهم إلى التوفيق بين المسيحيّة والإسلام، أعرضت فئة أخرى عمّا يعتبره تلفيقًا غير مقبول، وذلك بسبب أصالة المسيحيّة وأصالة الإسلام من حيث هما منظومتان غير قابلتَين للتجزئة أو الاقتطاع الذي يتّسم بهما كلّ تلفيق. ورأت هذه الفئة أنّ البديل عن التوفيق المذكور حوارٌ لا يقوم بين الأديان بل بين المؤمنين بها. فيلتزم كلّ من جهته الطاعة لله من داخل تراثه الدينيّ، ويبحثون معًا عن التواصل في الشهادة المتبادلة وفي السعي المشترك، للتحرّر من كلّ اضطراب آتٍ من جراح التاريخ ونواقص التفسير، ومن نسبيّة القول البشريّ، بما فيه اللاهوتيّ، الذي شوّه - هنا وهناك - الكلام المعتبر إلهيًّا.

ويتلاقى الموقفان المذكوران في بلادنا عند التشديد على أولويّة اللقاء الإنسانيّ بين المسيحيّين والمسلمين في ظلّ الانتماء الوطنيّ الواحد والمشاركة في المجتمع. ويسعنا النظر إلى هذا التلاقي في مرآة الشعار المعروف «الدين لله، والوطن للجميع»، والذي يحتمل بالطبع أكثر من تأويل. فهو يدلّ على الرغبة في تفادي المناظرة في المسألة الدينيّة، أو يميل إلى اعتبارها نسبيّة، أو على الأقلّ شأنًا فرديًّا خاصًّا. ويأتي في الحالتين إشارة إلى نوع من الإجلال للأديان في اتّفاقها أم اختلافها. ولم يكن مستغربًا أن يرتضي العديدون هذا الشعار لأنّه يسمح لهم أن يؤسّسوا عليه ارتضاء العيش المشترك، من غير اصطناع صياغة لموقف لاهوتيّ متماسك تجاه الدين الآخر لا يخلو من تجربتَين: إنقاص الإسلام أو استيعابه، وإنقاص المسيحيّة أو التفريط بخصوصيّتها.

غير أنّ الحذر من إطلاق الأحكام اللاهوتيّة الشاملة شيء، والإحجام عن الحوار في أمور الدين والدنيا معًا شيء آخر. فإذا ما عكس الأوّل احترامًا لآخريّة الآخر، كشف الثاني لا عن ميل إلى فصل الدين عن الدولة فحسب، بل عن نزعة إلى إقصاء الدين عن الدنيا. وهذا بالطبع ما لا يدعو إليه أحد أو يخال أنّه واقعيّ.

اجتناب السجال ومحاذرة المسايرة

للحوار المسيحيّ-الإسلاميّ، إذًا، مسوّغ مسيحيّ، كما له أساس قرآنيّ. وهو من جهة أخرى مدعو أن يتلازم مع العيش المشترك إذا ما أُريد له (لهذا العيش) ألاّ يكون مجرّد تساكن، أو تجاور يغفل البعد الدينيّ عن الأفراد والجماعات، أو يتغاضى عنه، فيتفاجأ عندما يظهر في أوقات الشدّة عنصرًا محرِّكًا في سلوك الأفراد والجماعات. وتقتضي هذه الملازمة ألاّ يأتي الحوار ظرفيًّا ولتأدية مهمّة محدّدة. وهو في كلّ حال لا يأتي بثمر كبير إذا ما ارتُجل أو استُعجل لحلّ المشكلات.

غير أنّ تكرار الحديث عن الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ في لبنان، وبعض أنماط تعاطيه، يؤدّي إلى الالتباس حينًا والتشويش حينًا آخر. فكلّ لقاء بين المسيحيّين والمسلمين ليس حوارًا إذا لم يكن إلاّ لونًا من الترجيع لخطاب اللبنانيّة التقليديّة المستعادة أو المتجدّدة. ثمّ إنّ تعدّد المبادرات التي تسمّي نفسها حوارًا، كما الكتابات التي تصنّف نفسها في بابه، تدفعنا إلى التأكيد أنّه غير السجال وغير المسايرة. وكلاهما من سمات التعامل بين اللبنانيّين في السياسة وغيرها.

فالحوار غير السجال، أي أنّه غير مهجوس بتوكيد الذات وطلب التفوّق بل بالوصول معًا إلى مقاربة مشتركة للحقيقة، على نحو ما جاء عند الإمام الشافعي قوله: «ما ناظرت أحدًا قطّ فأحببت أن يُخطئ، وما كلّمت أحدًا وأنا أبالي أن يبيّن الله الحقّ على لساني أو على لسانه». وهو غير المسايرة لأنّ شرط خصوصيّة الأوّل أن يقوم على تصادق يحترم الآخر، فلا يتوهّم أنّه قاصر يسهل خداعه.

ثمّ إنّ الدخول في حركة الحوار ليس بحثًا عن الاتّفاق بأيّ ثمن، إنّه أيضًا قبولٌ بالاختلاف مُرفقًا بالرغبة في توضيحه وإحلاله في موضعه المناسب، وترتيب أمر التعامل اللاحق معه. فهو لا يزعم إلغاء الصراع، ولا المنافسة، بل يقترح سبيلاً لإدارتهما غير السبيل الذي كان المفكّر ياسين الحافظ يسمّيه «الخناقة الشرقيّة». إنّ الذي يختار الحوار لغة للتعامل بين المسيحيّين والمسلمين يرتضي أن يسأله الآخر، أي أن يقبل احتمال الخطأ في ما يذهب إليه وأن يفسّر ذاته ويدع الآخر يفسّر نفسه بنفسه.

ويفترض الحوار نوعًا من الشكّ المنهجيّ من غير أن يؤول ذلك بالضرورة إلى زعزعة الإيمان. ولعلّ تعليق الأحكام القيميّة إلى حين، على هدي القول الكريم: «إلى الله مرجعكم جميعًا فيُنبّئكم بما كنتم فيه تختلفون» (سورة المائدة، ٤٨)، يقوم على الإقرار بأنّ بين الوحي وتفسيره مسافة، وأنّ للثوابت الدينيّة قراءات يختلط فيها الإيمانيّ بالتاريخيّ.

ومن خصائص الحوار أنّه يحترم آخريّة الآخر، لكن من غير أن

يجعله أسيرًا لها. ذلك أنّ افتراض وجود طرفَين ثابتَين في آخريّتهما يقلبه تفاوضًا لا يبدّل أحد فيه موقعه إلاّ بغرض المناورة. ثمّ إنّ للاعتراف بآخريّة الآخر حدودًا كي لا تُظنّ المغايرة الدينيّة مغايرة في كلّ شيء.

ومن نافل القول أنّ الحوار إذا ما أُريد له أن يُغني العيش المشترك مدعوّ إلى ألاّ يقتصر على رجال الدين وأهل الصفوة من المثقّفين أو قادة الرأي. فهو إلى كونه حدثًا أو مبادرةً روحيّة لا يفعل فعله الحقّ إلاّ في اشتماله على مَن يحسبون أنفسهم ممثّلين لجماعاتهم أو ناطقين باسمها من جهة ومَن لا يمثّلون إلاّ أنفسهم من جهة أخرى. عندها يدخل هذا الحوار في نسيج حياة الناس اليوميّة ونوعيّة علاقاتهم.

شروط الحوار الحقّ

أيّة معايير لثقافة الحوار؟ يضيق بنا المجال لتعدادها وتفصيلها، حسبنا أن نذكر بعض ما نراه أوّليًّا في سياقنا اللبنانيّ.

هناك أوّلاً النزاهة الفكريّة. ولا تعفينا بداهتها من إيلائها الاهتمام الذي تستحقّ. إنّها تقتضي استعدادًا للتحرّر من صورتنا للآخر، موروثةً كانت أم مستعارة، ممّا يعني التعرّف إليه كما يريد أن يُعرّف نفسه. غير أنّ النزاهة الفكريّة تذهب إلى أبعد، أي إلى الاطّلاع الجادّ على تراث الآخر من مصادره، وإلى أن يصبح هذا الاطّلاع متبادلاً كي يتيسّر للمسيحيّين أن يسألوا الإسلام ويناقشوا المسلمين، وللمسلمين أن يسألوا المسيحيّة ويناقشوا المسيحيّين.

وليس الاختلاط وحده - وقد تراجع في العقود الأخيرة - كافيًا، كما يزعم البعض، للتعرّف المتبادل. ثمّ إنّنا نواجه تجربة التعميم، واللجوء إلى المصادر الثانويّة، وأبرزها كتابات المستشرقين وما يقدّمه الإعلام السريع، إعلام الصورة بوجه خاصّ.

وهناك أيضًا الحذر من الوقوع في سياسة الكيل بمكيالين، ومقارنة ما لا تحسن مقارنته. فكثيرًا ما تقابل المبادئ الدينيّة الأصليّة عند جماعتنا الخاصّة مع الواقع التاريخيّ للجماعة الأخرى.

وتترافق النزعة إلى الكيل بمكيالين مع اعتماد لغتَين: تتوجّه الأولى إلى الجماعة التي ننتمي إليها، ونستخدم الثانية عند التحاور مع الجماعة الأخرى. والحقّ أنّه لم يعد ممكنًا أن نتحدّث عن الآخر، أو نكتب عنه، وكأنّه لا يسمع ولا يقرأ، ثمّ نزعم محاورته وكأنّه لم يسمع ولم يقرأ!!

المعيار الثالث يتّصل بأهمّيّة تحرير الحوار، وإنْ نسبيًّا، من موازين القوى السياسيّة والعدديّة. فلا يستقيم الحوار إذا كان مجرّد انعكاس لهذه الموازين، بل يترتّب عليه أن يُمكّن كلّ المشتركين فيه - بقطع النظر عن نفوذهم السياسيّ وحجم تمثيلهم الحقيقيّ أم المفترض - من التعامل بنوع من النِّدّيّة.

ومن معايير الحوار الحقّ التمييز بين الدينيّ والسياسيّ، بمعنى الإحجام عن تسييس الدين بشكل مصطنع، أو تسخيره لحسابات السياسة، والاعتراض على محاولة إضفاء الشرعيّة الدينيّة على المواقف السياسيّة. وليس في ذلك دعوةً للفصل بين الدين والسياسة، لا في الإسلام بالطبع ولا في المسيحيّة. ذلك أنّ المسلمين يؤكّدون غالبًا على

العلاقة الوثيقة بين الدين والدنيا والدولة، وأنّ المسيحيّين - بخلاف إصرار البعض - لا يرون في دينهم شأنًا روحيًّا خالصًا، لا رابط بينه وبين شؤون المجتمع والسياسة. إنّ كلًّا من المسيحيّة والإسلام -وإنْ وفق منهجَين مختلفَين يتأصّلان في النصوص كما في الخبرة التاريخيّة - يشهد أنّ حقائق الوحي تنير المؤمنين، وترشّد التزامهم في مجالات الدنيا كلّها، غير أنّ التمييز - الوظيفيّ منه على الأقلّ - ممكن بين السلطان السياسيّ والسلطة الدينيّة.

الإيمان وتجديد العيش المشترك

على ضوء ذلك كلّه يبقى أن نشير إلى أنّ لثقافة الحوار بين المسيحيّين والمسلمين دورًا في تجديد العيش المشترك، لأنّ من شأنها أن تؤول إلى ما يمكن لنا تسميته «نقد الجوهريّة الطوائفيّة».

في الواقع، استغرق الكثير ممّا قيل وكُتب - خلال الحرب وبعدها - في خطاب الهويّة الطائفيّة. والخطاب هذا يصل في نهاية مطافه إلى القول بشخصيّة متجانسة للجماعة الدينيّة وطبائع مميّزة لها. وغالبًا ما توصف الجماعة بدءًا من ملاحظة متسرّعة للتشابه بين الأفراد المنتمين إليها. ويُنسب إلى شخصيّتها نوع من الجوهر أو الحقيقة فوق التاريخيّة. وتتلازم صورة الجماعة على ضوء الجوهر المذكور مع الحكم القيميّ على الآخر. ويتطلّع الواحد إلى جماعته فيراها مجمّلةً ومشدودة إلى مثالها، ويجعل من هذه الصورة الموهومة أساسًا للمقارنة مع الجماعة الأخرى. ويصير عندها كلّ اختلاف للآخر عنّا بمثابة عيب من عيوبه.

ويتجسّد الجوهر في الأفراد ممّا يسوّغ محاسبتهم على أفعال ارتُكبت باسم طوائفهم، وعلى يد المنتمين إليها، حتّى وإنْ كانوا بعيدين عنهم. إنّ سياسة العقوبات الجماعيّة تتأسّس على هذه النظرة الجوهريّة، ويرى أصحابها أنّ خروج البعض عن المواقف المفترضة لطوائفهم ليس إلاّ استثناءً يؤكّد صحّة القاعدة.

إنّ هذه النظرة ترى البلد على صورة فسيفساء رغم أنّ أصحابها يقولون في الظاهر بلبنانيّة جامعة وبرابطة وطنيّة تنشئ الشعب في الوحدة. لكنّ الفسيفساء هذه تقف عند حدود الطوائف فلا يُنظر إلى كلّ طائفة بوصفها أيضًا نوعًا من الفسيفساء. فالبلد فسيفساء والطوائف كلٌّ متجانس.

إنّ الحوار قادر أن يسهم في كشف قصور هذه النظرة، فيما يبيّن مواضع الوحدة ومكامن الاختلاف، ويظهر أنّ التنوّع لا يقف عند أبواب الطوائف الموصدة. وهو قادر في الوقت ذاته على المساعدة في تحرير الثقافة الدينيّة من سطوة الثقافة الطائفيّة. لقد غاب عن البال أنّ خطاب الهويّة الطائفيّة لا يتأسّس على العقائد الدينيّة بقدر ما يتغذّى من عناصر غير مستوعبة من العقائد السياسيّة في مجتمعات تأزّمت حداثتها.

لقد غالى الكثيرون، بظلّ هزال البنى الرمزيّة التي تدعم الهويّة الوطنيّة، في توظيف البنى الرمزيّة المنبثقة عن الدين في خدمة الهويّة الطائفيّة، وتناسوا أنّ الخصوصيّات الدينيّة لا تهدّد بالضرورة الأساس الاجتماعيّ والثقافيّ المشترك للذين يعيشون على أرض واحدة.

صحيح أنّ الدين بريء ممّا أصاب اللبنانيّين وما يصيبهم، وأنّ القادة الروحيّين لم يتردّدوا في تكرار إعلان براءته، إلاّ أنّه لم يقم بدور فاعل في نقد الفكر الطائفيّ. وإذا ما حالت علاقات المواجهة والمنافسة دون تنامي هذه النقد لدى كلّ طائفة بمفردها، فهلاّ يفتح الحوار، بالروحيّة التي وصفنا، المجال واسعًا أمامه؟

المسيحيّون الشرقيّون والإسلام:
قراءة في تاريخ الأفكار والمشاعر والمواقف*

يضيق هذا البحث بمقاربة تاريخيّة وافية للموضوع. وسوف يأتي اختيارنا محكومًا بإعطاء الأوّليّة للذين تناولوا المسألة الدينيّة في السياقين اللاهوتيّ والفلسفيّ أو في اتّصالها بالمسألة المجتمعيّة. وهو لن يتعدّى عددًا محدودًا من أهل الرأي.

وقد يفتقد البعض، وعن حقّ، الصفة الشموليّة في الحديث عن المسيحيّين الشرقيّين. فهم، في إطار بحثنا، المسيحيّون الناطقون بالعربيّة في المقام الأوّل وفي بلاد الشام بوجه خاصّ. وهم أيضًا في معظمهم «روم أرثوذكس» حسب المصطلح المعاصر أو من «الملكانيّة» كما جاء في التراث العربيّ.

غير أنّ التعرّف إلى هذا التراث يكشف لنا نوعًا من الهويّة الثقافيّة الجامعة العربيّة والمتعرّبة. وهي تجعل من الاختلافات بين «الملكانيّة» و«اليعاقبة» و«النساطرة»، وعلى الصعد الكنسيّة والعقائديّة، محدودة الأثر في مجال بحثنا. لذلك، لا يتعارض تخصيص «الملكانيّة» بالقسط الأكبر

*النظرات المتبادلة بين المسيحيّين والمسلمين في الماضي والحاضر، جامعة البلمند، ١٩٩٧.

من هذا البحث مع التوقّف أحيانًا عند دور المسيحيّين الشرقيّين الآخرين وفكرهم، «يعاقبة» كانوا أم «نساطرة» (سريان مغاربة أو مشارقة).

سنحاول استعراض المواقف في تواصلها وتغيّرها، وفي ضوء العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة منذ طورها الأوّل، مرورًا بالتفاعلات التي أعقبت فتح بلاد الشام، لنصل إلى الحديث عن إسهام المسيحيّين الشرقيّين في الحضارة العربيّة-الإسلاميّة. بعد ذلك، نشير بسرعة إلى مرحلة أقلّ خصوبة من سابقتها وهي ممتدّة حتّى القرن الخامس عشر (م). ثمّ نتناول المواقف والأحاسيس داخل «ملّة الروم» في الحقبة العثمانيّة وصولًا إلى المرحلة الانتقاليّة، أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاليّ، وهي التي تدخلنا إلى الزمن الحاضر.

البدايات

لم تكن المسيحيّة غريبة عن العرب قبل الإسلام، وقد ازدادت معرفتنا بها بشكل ملحوظ. فإلى جانب الملكانيّين والسريان في سوريا، هناك جماعات «يعقوبيّة»[1] في اليمن والبحرين. وفي شمال الجزيرة العربيّة أقام عدد من القبائل المتنصّرة نزح بعضها من أواسط الصحراء. ويشير المؤرّخون كابن قتيبة إلى أنّ النصرانيّة كانت في غير قبيلة كما في مكّة والطائف، ومنها مجموعات انتمت إلى «مسيحيّات» اندثرت في ما بعد. وتومئ بعض المؤشّرات القرآنيّة والنصوص الأدبيّة إلى أنّ هذه «المسيحيّات» تغذّت من أساطير غير مسيحيّة وعقائد هرطوقيّة بالإضافة إلى المعارف الكتابيّة. وهناك أخيرًا الفرق المسيحيّة-اليهوديّة وأبرزها الأبيونيّة.

لم يؤلّف المسيحيّون، إذًا، جماعةً متماسكة كاليهود الذين تعامل معهم النبيّ محمّد على النحو المعروف: ضمّهم إلى الأمّة كما جاء في الصحيفة والمواجهة معهم كما جرى لاحقًا.

إنّ لقاء النبيّ الهادئ مع مسيحيّي نجران (في السنة العاشرة للهجرة؟)، والذي تخلّلته المباهلة التي يشير إليها القرآن، يشهد للطور الأوّل من العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة والتي لم تعرف، بداية، منظومة واضحة تحدّد الحقوق والواجبات. إلاّ أنّ الفتوحات المتعاقبة والعهود التي أعطيت للمسيحيّين بوصفهم «أهل كتاب» سرعان ما حدّدت في الواقع وضعيّتهم كأهل ذمّة. وبدا أنّ ذمّيّتهم هذه أقرب إلى العقد منها إلى الوضع الثابت. ويعزّز هذا القول ما بيّنه لاحقًا فقهاء عديدون وصولًا إلى يومنا هذا، حيث يؤكّد عدد من الإسلاميّين على المواطنة ويفسّرون فكرة أهل الذمّة تفسيرًا تاريخيًّا يحرّرها من المطلق أو المؤبّد[2].

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه العهود أو العقود تستوحي المبادئ القرآنيّة لكنّها تعكس، في الوقت عينه، الظروف المحيطة بالفتوحات وخصائصها. فمعظمها كان «يسيرًا» حسب ما جاء في وصف البلاذري لفتح بلاد الشام[3]. ولا ريب في أنّ بعض العوامل التي يسّرت أمر الفتوحات يتّصل بأوضاع المسيحيّين من حيث علاقاتهم بعضهم ببعض وبالسلطة البيزنطيّة. فالغساسنة، مثلاً، خرجوا عن الولاء الثابت للدولة البيزنطيّة ولم يكن اختلافهم المذهبيّ عنها بعيدًا عن ذلك.

وإنّ ما يصحّ في موقف الغساسنة يصحّ في مواقف مجموع السريان والأقباط، حيث لا يمكن إغفال التأثير المتبادل بين الاختلاف المذهبيّ عن الحكّام والأحاسيس «شبه-القوميّة» وإنْ لم يعن ذلك بالضرورة كما يرى البعض(٤) أنّ الخلافات الكنسيّة ليست إلاّ تعبيرًا دينيًّا عن النزوع إلى الاستقلال الثقافيّ والسياسيّ.

أمّا المسيحيّون الآخرون في سوريا، الذين كانوا على مذهب الدولة، فاستاؤوا غير مرّة من الحكم البيزنطيّ. وتعدّدت أسباب الاستياء، فمنها ازدياد الضرائب وانحياز الحكّام (أو بعضهم) إلى مَن هم في نظرهم هراطقة (كأصحاب المشيئة الواحدة). وعلى الرغم من أنّ هذا الاستياء لم يؤدِّ بهم إلى الخروج عن الطاعة، فإنّه عزّز ميلهم إلى الواقعيّة عند استقبال الحكّام المسلمين والدخول في خدمة دولتهم.

هذه الواقعيّة نجدها عند يوحنّا الدمشقي (منصور بن سرجون) وعند أبيه وسائر أفراد عائلته من قبل. ونتبيّن، في استقراء حياته وفكره، أنّها تقوم على التمييز بين الرابطة الدينيّة والولاء السياسيّ. لقد تطوّرت العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة لاحقًا على نحو يسمح بهذا التمييز.

أدوار المسيحيّين وأفكارهم في ظلّ دولة الأمويّين

اقتضت ضرورات بناء الدولة الجديدة ومؤسّساتها أن يعمد الحكّام المسلمون إلى اصطفاء الأكفّاء للوظائف من دون تفريق في الجنس أو الدين. واحتلّ عدد من المسيحيّين مناصب رفيعة في الدولة لما لهم من

خبرة اكتُسبت في خدمة الدولة البيزنطيّة، إلى أن عزم الخليفة الأمويّ عبد الملك عام ٧٠٠م (٨١ هـ) على تعريب الدواوين، إذ تعاظم الشعور بالانزعاج لدى المسلمين من معاملة أهل الذمّة على نحو يُبرز نوعًا من «التفوّق الثقافيّ» يعبّر عنه استمرارهم في استخدام اللغة اليونانيّة. إلاّ أنّ التعريب المذكور لم يؤدِّ إلى الاستغناء عن خدمات المسيحيّين، بل اقتصر على إدخال العربيّة في قيد حسابات الدولة، واستبدال النقد الذهبيّ البيزنطيّ بالدينار العربيّ. ولعلّ هذه الإجراءات كانت سببًا للتنافر بين الخليفة وسرجون بن منصور الذي عزّ عليه أن يغيّر نُظمًا تعوّد عليها. وتزامن مرضه مع امتعاض الخليفة منه ورغبته في إقالته. لكنّ إبعاده لم يكن سببًا كافيًا لإقصاء سائر الموظّفين الكبار، إذ إنّه سرعان ما عيّن ابن سرجون منصور (يوحنّا الدمشقيّ) ما يمكن أن نسمّيه أمينًا للسرّ في الإدارة الماليّة، وهذا منصب حسّاس إلى حدّ أنّ الراهب ميخائيل السمعانيّ واضع سيرة الدمشقيّ دعاه «كاتبًا» لأمير دمشق «متقدّمًا عنده صاحب سرّه وجهره وأمره ونهيه»(٥).

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه بالإضافة إلى دور المسيحيّين في الإدارة كان قصر الخلفاء مفتوحًا للشعراء، ومنهم عدد ملحوظ من المسيحيّين كالأعشى والنابغة والأخطل الذي أباح لنفسه حرّيّة كبيرة، بل مدهشة، في السلوك كما في الكلام. وكانت الحِرف اليدويّة كالبناء والخياطة غير مستساغة عند العرب المسلمين، فكادت تقتصر مزاولتها على المسيحيّين الذين كانوا أيضًا أكثريّة بين الأطبّاء والمهندسين ومتعاطي عدد من فنون الصناعة والتجارة.

وعلى الصعيد الدينيّ، لم يعانِ المسيحيّون في بلاد الشام من تغيّر الأوضاع عقب الفتح. فلم يلجأ الفاتحون إلى الشدّة ليفرضوا على المغلوبين اعتقاداتهم الإسلاميّة، بل لبثت سوريا إلى حدّ كبير بلدًا مسيحيًّا من حيث نسبة السكّان وعدد الكنائس الذائعة الصيت على نحو كنيسة القيامة واللدّ والرها[٦].

غير أنّ إلغاء المعسكرات الخاصّة بالجيوش دفع عددًا من المسلمين إلى الإقامة في المدن، في بعض الأحياء المهجورة بوجه خاصّ. لكنّ معظمهم اختار الإقامة في المدن الصحراويّة كالرصافة وتدمر، فيما ظلّت دمشق وأنطاكية وحمص والقدس محافظة على خصائصها القديمة. ولم تتمسّك القبائل المسيحيّة - باستثناء التنوخيّين والتغلبيّين - بمسيحيّتها، بل استميلت من غير إكراه ظاهر إلى اعتناق الإسلام. ورغم ذلك حافظ الكثيرون من أبنائها على عاداتهم المسيحيّة، ولم يأنفوا من تعلّق ذويهم ونسائهم بدينهم الأوّل. وشعر المسيحيّون عمومًا بالطمأنينة، ما عدا بعض الاستثناءات المحدودة. ورغم أنّهم أحسّوا ببعض التدنّي في منزلتهم الاجتماعيّة، فلا يسجّل المؤرّخون انزعاجًا لديهم واسع النطاق.

استمرّ المسيحيّون في ممارسة شعائرهم الدينيّة بشكل طبيعيّ، ولم يكتموا معتقداتهم الدينيّة بل جاهروا بها معلّقين في أعناقهم صلبانًا. وظلّ كتّاب الدواوين من المسيحيّين، وحتّى مطلع القرن الثاني للهجرة، يرسمون علامة الصليب على ظهور الوثائق الرسميّة في سوريا ومصر أيضًا، كما تشهد على ذلك مخطوطات البردى في مصر المدوّنة

باللغتين اليونانيّة والعربيّة. وكان رؤساؤهم المسلمون يثبتون ختمهم إلى جانب الصليب عوض أن ينهوهم عن ذلك[٧].

من الطبيعيّ أن يؤدّي كلّ ذلك إلى التفاعل بل إلى تداخل اجتماعيّ بين المسلمين والمسيحيّين يعزّزه، فضلًا عن المودّة التي أوصى بها القرآن، شوق إلى الاطّلاع وقابليّة لأخذ المعارف ورغبة عند السادة الجدد ألاّ يقف اقتباسهم من الحضارات الأخرى عند حدود ضيّقة.

ولم يقتصر التفاعل المذكور على توظيف خبرات المسيحيّين الإداريّة والفنّيّة في خدمة الدولة الجديدة، وعلى اقتباس المعارف والعلوم وسكبها في قالب حضاريّ جديد، بل تعدّى ذلك إلى قيام حركة تبادل أفكار وحوار، مباشر وغير مباشر، سنكتفي باستقراء بعض ملامحه على الصعيد الدينيّ.

لقد وجد المسيحيّون أنفسهم إزاء دين جديد أثار عندهم أسئلة كثيرة، وبخاصّة بعدما دخل المسلمون، بعد الفتح، طورًا جديدًا من الدعوة. غير أنّ الموقف الإسلاميّ تميّز غالبًا بالحذر تجاه الغوص في مساجلات عقائديّة مع المسيحيّين، وفي ذلك نوع من التجاوب مع ما توصي به الآيتان القرآنيّتان اللتان طالما استُشهد بهما: «ادْعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلْهم بالتي هي أحسن. إنّ ربّك هو أعلمُ بمَن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (النحل، ١٢٥)، و«لا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم. وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأُنزل إليكم، وإلهُنا وإلهُكم واحد، ونحن له مسلمون» (العنكبوت، ٤٦). لكنّ الحوار هذا لم ينفِ الدعوة إلى

الإسلام بل يشير إلى أنّها لم تسلك، بالضرورة، سبيل المناظرة الدينيّة أو تفنيد المعتقدات. لذلك، رأى المسيحيّون أنّ الدعوة تستمدّ زخمًا، بالدرجة الأولى، من مكانة الإسلام بوصفه دين الدولة الجديدة. إلاّ أنّهم، وإنْ لم يضطرّوا إلى الدخول في مناظرات، عمدوا إلى صياغة موقف دفاعيّ يشرح العقيدةَ المسيحيّة، ويهدف أوّلاً إلى تثبيت المسيحيّين في إيمانهم. أمّا موقفهم من الإسلام فيبدو أنّه راوح بين الدهشة، التي يختلط فيها الجهل وإدراك عناصر التقارب في المسلّمات الإيمانيّة الرئيسيّة، والحذر حيال ما جاء في الإسلام مخالفًا للمسيحيّة. وقاد هذا الحذر، بدوره، إلى موقف لا يخلو من الازدواج، بين التأكيد على المغايرة حتّى حدود القطيعة وإبراز الإسلام بوصفه هرطقة مسيحيّة. وقد تعزّز هذا الأخير بالتشديد على أهمّيّة اللقاء الذي جرى بين النبيّ محمّد والراهب بحيرا، وبافتراضات كثيرة عن أثره، وأخرى متعلّقة بالهويّة الكنسيّة الحقيقيّة للراهب المذكور.

ومهما يكن من أمر الازدواج، فقد احتلّت الدفاعيّة العقائديّة مكانةً أكبر من تناول الإسلام نفسه. وتمتّع المسيحيّون بحرّيّة في المجال الأوّل أكبر منها في المجال الثاني. وتشهد على ذلك، بالطبع، واقعةٌ أتى يوحنّا الدمشقيّ على ذكرها في نصّ عنوانه «حياة وأعمال الكاهن الشهيد بطرس الجديد أسقف مايوما الذي تألّم في مدينة كابيتوليا»[٨]. لقد دعا بطرس، وهو على فراش الموت، وجهاء المسلمين في مدينته، وحدّثهم عن إيمانه المسيحيّ بطريقة لم تخلُ من التعرّض للإسلام ونبيّه، ممّا أثار غضبهم ودفعهم للبحث في إنزال عقوبة الإعدام به.

وبعد تردّدهم واستعادة الرجل المفاجئة لصحّته، نزل إلى الساحات وألقى خطبًا ناريّة تهاجم الإسلام. فما كان من الخليفة الوليد الأوّل إلاّ أن استدعاه مؤكّدًا له حرّيّته في «الإيمان بالمسيح إلهًا رغم أنّه بشر»، لكنّه حذّره بشدّة من مغبّة التعرّض للإسلام ونبيّه.

نعود إلى يوحنّا الدمشقيّ لنذكر أنّ دوره اقترب من ممارسة نوع من الزعامة على المسيحيّين من حيث تمثيلهم لدى السلطة، والدفاع عن حقوقهم، وبخاصّة في الفترة التي شهدت بعض التردّي في أحوالهم خلال النصف الثاني من حكم عبد الملك بن مروان وما بعده. لقد استمرّ في خدمة الدولة أيّام الوليد وسليمان أخيه اللذين ضايقا المسيحيّين، وعلى عهد عمر الذي فاق أسلافه في القساوة بحقّهم. وما لبث يوحنّا أن ذهب بنفسه ضحيّةً لإجراءات عمر التي حظّرت على المسيحيّين تسلّم وظائف رفيعة في الحكومة ما لم يرتدّوا عن دينهم. فاستقال وترهّب في دير القدّيس سابا بفلسطين، تحدوه الرغبة في عيش حياة الزهد والانصراف إلى التأليف اللاهوتيّ ونظم التسابيح الكنسيّة.

لم يكتب يوحنّا الدمشقيّ كثيرًا عن الإسلام، واكتفى بإشارات محدودة إلى تاريخه وإلى بعض ما جاء في عقيدته مخالفًا للمسيحيّة. ويأخذ دفاعه عن المسيحيّة شكل الدحض والتفنيد. وفي السياق الدفاعيّ وضع حوارًا «مع أحد الشرقيّين»[٩] يتميّز باعتماده، على غرار العديد من أسلافه، الفلسفةَ سبيلًا لإيضاح العقيدة المسيحيّة. ويتناول الحوار المذكور مسائل حرّيّة الإرادة ومخلوقيّة كلمة الله. ولعلّ مجرّد ذكر هذه المسائل يعزّز لدى عدد من الباحثين والمؤرّخين الفرضيّةَ

القائلة إنّ الدمشقيّ قصد طرح قضايا تعني المسلمين، ممّا أدّى إلى التأثير في الاتّجاهات الفكريّة عندهم - القدريّة بوجه خاصّ - بل إلى إطلاق حركة علم الكلام الإسلاميّ. فهذه الحركة قامت بعد شيوع آثار يوحنّا ممّا يشكّل نوعًا من القرينة الزمنيّة تضاف إليها قرينة المشابهة.

ويذهب البعض(١٠) إلى حدّ مقارنة تبيّن المشابهة في المنهج والإشكاليّة والموضوعات، بين ما جاء عند الدمشقيّ وكتاب «مقالات الإسلاميّين» لأبي الحسن الأشعريّ.

على خطى الدمشقيّ أو على منواله، تعامل المسيحيّون الشرقيّون مع المسلمين على صعيدَي المجتمع والدين فميّزوا، في الواقع، بينهما. ولم يروا، على العموم، في الولاء السياسيّ للدولة الإسلاميّة مشكلةً كبيرة، اللّهمّ إلاّ في بعض المجالات التي سنأتي على ذكرها لاحقًا. ويظهر هذا الولاء في نوعيّة الخدمة للدولة الجديدة، وفي نوعيّة المشاركة في الحياة الفكريّة والعلميّة والفنّيّة. أمّا في المجال الدينيّ فسلكت أفكارهم سبلاً متعدّدةً، أبرزها ثلاثة: الأوّل مهجوس بالدفاع عن الإيمان المسيحيّ وعن عقيدة الثالوث بوجه خاصّ. والثاني منفتح على الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ. ومن أوّل الحوارات نصّ مكتوب بالسريانيّة ومنسوب إلى يوحنّا البطريرك الأنطاكيّ (اليعقوبيّ) جرى بينه وبين «قائد عربيّ» أو أمير للجند. وهناك أيضًا في الفترة الأولى إيّاها حوار آخر بين إبراهيم الطبرانيّ والخليفة عبد الملك. أمّا المنحى الثالث فهو لا ينفصل عن الأوّل من جهة مرماه، وإنْ اختلفت طرقه في السعي إلى تحكيم العقل عند النظر إلى المسائل العقيديّة ما بين المسيحيّة والإسلام.

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا النموذج الأخير من الفكر، وقد رأى فيه البعض تأثيرًا مسيحيًّا في علم الكلام الإسلاميّ، راج بعض الشيء أيّام العبّاسيّين إلى زمن «المحنة» التي عرفها عصر المأمون، عندما اتّضح أنّ ردّة الفعل لدى أهل السنّة والجماعة على الاعتزال لم توفّر النصارى من حيث مسؤوليّتهم في إدخال النهج الفلسفيّ إلى الفكر الإسلاميّ.

أحوال المسيحيّين ومساهماتهم في ظلّ دولة العبّاسيّين

غنيّ عن القول إنّ الحقبة العبّاسيّة شهدت مساهمةً مسيحيّةً لافتة في الحياة الفكريّة. وكانت الشخصيّات الأبرز يومها تنتسب إلى النسطوريّة أو اليعقوبيّة (من السريان المشارقة والمغاربة). ويفسّر ذلك انتقال مركز السلطة إلى بغداد - بقرب سلوقية العاصمة الدينيّة للمسيحيّين المشارقة - والشبهة على بعض الملكانيّين المقيمين في مناطق قريبة من الحدود مع الدولة البيزنطيّة.

لعب المسيحيّون دورًا كبيرًا في التعريف بالتراث اليونانيّ عن طريق الترجمة وتعاطي الفلسفة والعلوم. ويشهد على أهمّيّة هذا الدور، اتّساعًا وتنوّعًا، ما جاء في **طبقات الأطبّاء والحكماء** لابن جلجل الأندلسيّ، وفي باب «الفلسفة والعلوم القديمة» عند ابن النديم في **الفهرست**. ولن نستفيض، بالطبع، في تقويم أثر الترجمات من اليونانيّة والسريانيّة والفارسيّة التي قام بها المسيحيّون الشرقيّون، وقد قطع استعرابهم الإجماليّ شوطًا بعيدًا، في «تشكيل» الحضارة العربيّة-الإسلاميّة. حسبنا أن نشير إلى أنّ هذه الحركة عرفت ذروتها في عصر المأمون، حيث

ساهم المسيحيّون في الاتّصالات بقياصرة الروم والبعثات التي أرسلها الخليفة. وفي السياق نفسه، لا يمكن إغفال نفوذ الأطبّاء النصارى منذ أيّام المنصور، ومواقعهم المؤثّرة أحيانًا كثيرة بفعل اقترابهم من السلطة. أضف إلى ذلك ارتفاع نسبة تمثيلهم في «الفئات المهنيّة العليا»، واختلاف بنيتهم الاجتماعيّة عن نظيرتها عند المسلمين ممّا سبّب بعض التوتّر في العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة.

لكنّنا نشهد، من جهة أخرى، منذ أيّام هارون الرشيد محاولةً لصياغة منظومة ترعى هذه العلاقات مستوحيةً المبادئ القرآنيّة وما جاء في العهود الأولى. وأبرز ما نعرفه في هذا الصدد ما كتبه في أحوال أهل الذمّة القاضي أبو يوسف إبراهيم الأنصاريّ (تلميذ أبي حنيفة). ويكشف لنا كتاب **الخراج والأحوال الواجبة في معاملة النصارى** عن المكانة المرموقة التي احتلّها المسيحيّون وعن التسامح الذي عُرف حيالهم. حتّى أنّ البعض كان يرى أنّ الخاضعين للجزية لم يكونوا أسوأ حالاً، من الناحية المادّية، من المسلمين المكلّفين بالزكاة التي أعفي المسيحيّون منها.

إنّ العهود الأولى رسمت إطارًا مرجعيًّا للعلاقة بين الحكّام ورعاياهم المسيحيّين. لكنّ الظروف السياسيّة المتغيّرة، على نحو ما أشرنا إلى بعضها، فضلًا عن طباع الحكّام الشخصيّة ونوازعهم، تفسّر لنا ممارسات متفاوتة في اللين أو في الشدّة. وممّا يجدر ذكره أنّ الفقهاء صاغوا لاحقًا أحكامًا تفصيليّةً تتناول أهل الذمّة والسلوك المفروض عليهم بشكل يحدّ من حرّيّاتهم المنصوص عليها في العهود الأولى

ويغالي في إخضاعهم. ولعلّ أبرز ما نعرفه من هذه الأحكام ما ورد في القرن الرابع عشر عند ابن قيّم الجوزيّة[١١]. إنّ هذه الأحكام تستوحي «الشروط العمريّة» التي أثبت النقد التاريخيّ بطلان نسبتها إلى الخليفة عمر ابن الخطّاب لينسبها إلى الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز، ثمّ خطا خطوة أخرى وبات يعدّها وثيقة مزيّفة ترتقي إلى القرن الرابع للهجرة. ومن الممكن أن تكون خرجت من أروقة قصر الخليفة العبّاسيّ المتوكّل[١٢].

نعود إلى دور المسيحيّين الشرقيّين للقول إنّه تعدّى مجرّد النقل أو «الوساطة الثقافيّة». فالمرحلة التكوينيّة في الحضارة العربيّة-الإسلاميّة اقتضت أن يساهم المسيحيّون في بناء نظام مجتمعيّ-ثقافيّ يستند أساسًا، وبصورة طبيعيّة، إلى الإسلام. وتضمّنت هذه المساهمة إثارة أسئلة نقديّة وتقديم عناصر ومناهج تساعد المسلمين على صياغة الأجوبة على تلك الأسئلة. من هنا، إنّ الإنجازات الفكريّة والفنّيّة للحضارة العربيّة-الإسلاميّة مدينة للمسيحيّين الشرقيّين في تفاعلهم مع شغف المسلمين بالمعرفة في معرض مواجهتهم لتحدّيات التقدّم والتوسّع.

ولعلّ هذا الدور شهد انحسارًا، بمجرّد أنّ المهمّة التي استدعته قد أنجزت. فوجد المسيحيّون أنفسهم عندئذ على هامش نظام مجتمعيّ بلغ حدًّا كبيرًا من التماسك. فعرفوا مذّاك، انكفاء على الذات وقد ترافق مع تناقص أعدادهم وإمكاناتهم[١٣].

يتعذّر علينا في هذا المجال أن نسهب في الحديث عن الآثار

الفكريّة للمسيحيّين، وتلك المتّصلة منها بالموقف تجاه الإسلام. سنكتفي بالإشارة إلى شخصيّتين بارزتين من القرن الثامن (الثاني للهجرة): ثيوذورس أبو قرّة أسقف حرّان، والبطريرك النسطوريّ طيموثاوس الجاثليق.

يتّضح للدارسين أنّ الأوّل، إلى ثقافته اللاهوتيّة السريانيّة واليونانيّة، صاحبُ معرفة جيّدة باللغة العربيّة واطّلاع على الإسلام. وتعكس كتاباته اهتمامًا أوّلاً بالدفاع عن «الدين القويم»[١٤] ضدّ الهرطقات المسيحيّة المختلفة، وبالسجال مع اليهود والمواجهة مع الإسلام. وهو لا يتصدّى مباشرة للإسلام خلا نصوصًا قليلة (مكتوبة باليونانيّة) بل يخاطب المسلمين شارحًا الإيمان المسيحيّ. وهو لا يتردّد في التطرّق إلى ما هو مشترك بين المسيحيّة والإسلام، وإلى طرح المسائل من زاوية عقلانيّة - تقرّبه من المعتزلة - مثل حرّيّة الإنسان ومخلوقيّة كلمة الله، وصفاته وتشبيهه وتنزيهه. كما نقرأ عنده ردودًا حول التثليث، وشرحًا لموقفه من حيث عدم إيمانه بالنبيّ محمّد.

أمّا طيموثاوس الجاثليق فهو بدوره دفاعيّ المنحى. إلاّ أنّه معروف بنهجه الحواريّ كما نتلمّسه في محاوراته الدينيّة مع الخليفة المهديّ والتي تبيّن مواقفه اللاهوتيّة، فضلًا عن أحاسيسه كراعٍ بارز للمسيحيّين يعي صفته التمثيليّة. وتتّسم مواقفه بالسعي إلى التوازن بين الرغبة في عدم الإساءة إلى الإسلام، وبالإحجام عن التقرّب إليه إلى حدّ تسويغ دعوة الخليفة إليه أن يعتنقه. إنّه يؤكّد على الخصوصيّة المسيحيّة على نحو دفاعيّ ولكنّه هادئ ويبحث في الوقت نفسه عن إجابة مُرضية

لمطالبته باتّخاذ موقف واضح من النبيّ محمّد الذي يقول عنه إنّه «سلك في طريق الأنبياء»[١٥].

بالإضافة إلى هذه النماذج، لا يسعنا إلاّ أن نلتفت، بسرعة أيضًا، إلى بعض الكتّاب المسيحيّين العرب ممّن اعتمدوا المنهج الفلسفيّ وتناولوا المسألة المسيحيّة-الإسلاميّة عن طريقه. ففي القرن التاسع، استخدم حبيب بن خدمه أبو رائطة التكريتي الوسائل الجدليّة والبراهين المنطقيّة المعروفة عند فلاسفة اليونان مكيّفًا إيّاها مع متطلبات علم الكلام في عصره فكانت له مساهماتٌ في بحث قضيّة التوحيد والتثليث[١٦].

أمّا أبو زكريّا يحيَ بن عديّ، الذي عاش في القرن العاشر، فهو من كبار الفلاسفة الأرسطوطاليّين وتلميذ أبي بشر متّى بن يونس وأبي نصر محمّد الفارابي. وهو يتميّز بإصراره على ألاّ يخرج عن نطاق الفلسفة معبّرًا عن ذلك بنوع من الازدراء تجاه المتكلّمين الذين قاموا باقتباسات محدودة من الفلسفة لصياغة منظومتهم الفكريّة. غير أنّه، وبخلاف فلاسفة مسيحيّين آخرين، وضع علمه في خدمة الإيمان ليجعله سهل المنال للمسيحيّين والمسلمين. ونتبيّن هذه المقاربة في كتابه **مقالة في التوحيد**[١٧]. وتحتلّ مسألة الحرّيّة الدينيّة مكانة بارزة عنده على غرار أبي رائطة الذي تناولها في ردّه على المعتزليّ ثمامة بن الأشرس البصريّ، وعمّار البصريّ في كتاب **البرهان**، وعبد المسيح بن إسحق الكنديّ في رسالته الدفاعيّة المعروفة إلى عبد الله الهاشميّ[١٨]. كما تثار المسألة إيّاها عند أحد أبرز المترجمين المسيحيّين العرب حنين بن إسحق الذي كتب ردًّا على دعوة ابن المنجّم إليه لاعتناق الإسلام.

ويستخدم هذا الأخير ما أسماه «البرهان الهندسي»، ويدور منطقه حول معرفة الحقيقة ويبحث عن معايير موضوعيّة صالحة لجميع الناس ومختلف الأزمان. ويناقش أيضًا صحّة العقائد المتوارثة آخذًا بالحسبان الاعتبارات التي أدّت إلى قبولها، ومنها الإكراه الجسديّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو الفكريّ. وهو يكرّر السؤال: هل اخترت ديني من أجل ذاته وحبًّا بالحقيقة، أم سعيًا وراء مكسب بشريّ؟

عن المواقف البيزنطيّة من الإسلام

في موازاة المسيحيّين الشرقيّين العرب، تشكّلت مواقف مسيحيّة بيزنطيّة من الإسلام علينا ألاّ نغفلها لما لأصحابها من صلات، دينيّة على الأقلّ، مع المسيحيّين الشرقيّين المقيمين في «دار الإسلام». لذلك، سوف نذكر البعض منها[١٩] ونجري نوعًا من المقارنة من حيث المحرّكات واللهجة والمضمون بينها وبين نظيرها المسيحيّ العربيّ.

غنيّ عن القول إنّ الفكر البيزنطيّ المتعلّق بالإسلام متأثّر بالمواجهة العسكريّة والسياسيّة الحادّة بين الدولة العربيّة-الإسلاميّة ودولة الروم. هذا مع العلم أنّها عرفت فترات من «التعايش السلميّ» وتعبئة دينيّة أقلّ نسبيًّا من مواجهات أخرى بين المسلمين وخصومهم. ولعلّ في ذلك صدى لما جاء في القرآن[٢٠] من ميل لاختيار جانب الروم حين يتعلّق الأمر بصراعهم، وهم «أهل الكتاب»، مع «أهل الكفر».

لم يقُم تفاعل كاف بين البيزنطيّين والمسلمين ليسمح لهم بمعرفة حيّة للإسلام. فهم يجهلون لغتهم وثقافتهم، وقد اقتصر احتكاكهم بهم

على الاتّصالات التي تفرضها الحرب أو متطلّبات الصلح، بالإضافة إلى ما كان يسمح به التنقّل المحدود بين الدولتين بهدف الحجّ أو التجارة.

ولم تكن الكتابات البيزنطيّة القاسية قليلة. فهي تكشف عن إحساس قويّ بالمغايرة اللغويّة والسياسيّة والدينيّة. وهي تعبّر أيضًا عن شعور مرّ حيال التوسّع الإسلاميّ على حساب بيزنطية، ونجاحه السريع وغير المتوقّع إلى الحدّ الذي أعطى للهزائم العسكريّة نوعًا من البعد الدينيّ. ذلك أنّ العديد من الروم رأى أنّ انتصار «جماعة على دين محمّد» آتية من الصحراء على «الأمّة المسيحيّة» أقرب إلى «الفضيحة الدينيّة».

كان المسيحيّون الناطقون بالعربيّة، من جهتهم، يعرفون الإسلام عن قرب فقد اختبروا علاقة مباشرة مع المسلمين، وتوفّرت لهم الفرص اليوميّة للتعرّف إلى ممارساتهم الدينيّة، وأتيح لهم أن يقرأوا القرآن. وكانوا يلتقون في مناسبات عديدة بمسلمين يطلبون التحاور معهم في شؤون الدين والفكر، أو يسمعون آراءهم في العقيدة المسيحيّة. لذلك تضمّن كتاباتهم استشهادات بالنصّ القرآنيّ وبسيرة النبي محمّد والحديث. لكنّ مناقشتهم للإسلام وردّهم على نقد المسلمين للمسيحيّة يستندان إلى ما جاء في فكر المسلمين وممارساتهم الأخلاقيّة والتقويّة معطوفًا على قراءتهم للنصوص.

اختلف الوضع بالنسبة إلى البيزنطيّين الذين لم يتح لهم أن يقيموا علاقات مباشرة مع المسلمين. صحيح أنّ بعضهم استقى بعض معلوماته من مسلمين اعتنقوا المسيحيّة، إلاّ أنّها حالات قليلة. وهي في

كلّ حال تفتقر إلى الصفة التمثيليّة، ثمّ إنّ المعلومات الأخرى، المكتسبة في الاتّصالات الديبلوماسيّة أو خلال الإقامة في سجون المسلمين أو في مناسبة زيارة الأراضي المقدّسة، ظلّت بدورها دون ما توفّره خبرة المعايشة المستمرّة. لذلك، لم تستخدم إلاّ قليلًا وبقي النصّ القرآنيّ المصدر الأوّل، بل الوحيد، لدراسة الإسلام. حتّى الحديث ظلّ بعيد المنال وبالطبع قليل الاستعمال.

لعلّ أبرز الكتّاب الأوائل هو نيقتاس البيزنطيّ الذي وضع «تفنيد القرآن»، وأرسى منهجًا هجوميًّا يقوم على تحليل النصّ واختيار مواضيع البحث وتفسيرها. ونسج الكثيرون على منواله في تقديم «إسلام مجرّد» ومنفصل عن إيمان المسلمين. ولم يكن تفسيره القرآن ليأخذ بالاعتبار عمل المفسّرين المسلمين، بل خضع لمنطق المناظرة وقدّم قراءة من منظور اللاهوت البيزنطيّ التقليديّ، ما أدّى إلى تعميق الهوّة بين الفكر الإسلاميّ واللاهوت الدفاعيّ المسيحيّ.

ونجد في الكثير من المؤلّفات المسائل نفسها والمعالجات المتقاربة. وقلّما تفرّد أحدهم أو أتى بأفكار جديدة بحقّ.

ينصبّ الاهتمام الأوّل على الرفض الإسلاميّ لألوهة المسيح وصلبه، وما يلحق بهما من إكرام الصليب والأيقونات. لكنّ الدفاع يتحوّل بسرعة إلى هجوم غالبًا ما تكون سيرة النبيّ محمّد موضوعه. ويسلك هذا الهجوم طريقين: أوّلهما البرهنة على أنّ شروط النبوءة كما يعرفها المسيحيّون تقليديًّا لا تتوفّر عنده. أمّا ثانيهما فهو استعراض تاريخه الشخصيّ على نحو يعطي أهمّيّة كبيرة للقائه مع الراهب الهرطوقيّ.

ولا يتوقّف الهجوم عند شخص النبيّ بل يتعدّاه إلى القرآن نفسه. ومقياس الصواب والخطأ هنا، هو مدى انسجامه مع معطيات الكتاب المقدّس كما يفهمونها.

وهناك أيضًا مسألة القضاء والقدر بوصفها لا تتوافق مع الحرّيّة الإنسانيّة. وبخلاف المسيحيّين العرب الذين حاولوا توضيح المسألة وتفصيلها على نحو يتفادى التعارض المطلق، نرى الكتّاب البيزنطيّين يتسرّعون في اختيار نصوص من القرآن دون غيرها وتفسيرها حسب مقتضيات السجال مع الإسلام.

إنّ عناصر نقد الإسلام المختلفة تتجمّع في الحكم عليه لا بوصفه هرطقة، كما جاء عند الدمشقيّ، بل من حيث هو «خطأ دينيّ» يشتمل على مفاهيم مغلوطة عن الله والأخلاق، ويمارس شعائر مأخوذة عن العرب الوثنيّين. لكنّ هذا الحكم القاسي لا ينفي أنّ في الإسلام عناصر مقبولة، إلاّ أنّه يعتبرها مسيحيّة المصدر، وفي كلّ حال غارقة في بحر من الإضافات والانحرافات، وأهمّها تلك التي تتعرّض للثالوث ولألوهة المسيح.

لا يمكن فهم هذه الكتابات، التي لم يعرف المسيحيّون العرب مثيلًا لها في محاوراتهم لا من حيث الحدّة والإساءة إلى الإسلام، ولا من حيث قلّة الاكتراث لاحتمالات الاتّفاق أو تعزيز الفهم المتبادل، إلاّ على ضوء المشاعر العدائيّة المتأجّجة.

إنّ التعارض الدينيّ يتغذّى من المجابهة الحضاريّة. فالبيزنطيّون رأوا في العرب جماعة من البدو الذين لم يعرفوا رقيّ الحضارة البيزنطيّة

وريثة الهلّينيّة. ولم تتغيّر هذه الصّورة مع الأيّام بل ازدادت تأثيرًا على مشاعرهم كلّما أحسّوا أنّ قوّة المسلمين العسكريّة تهدّد وجود المسيحيّة البيزنطيّة. أكثر من ذلك، أثارت انتصارات المسلمين العسكريّة أسئلةً مقلقة في أذهان البيزنطيّين. وبلغت هذه الأسئلة النطاق اللاهوتيّ نفسه فكانوا في حيرة مُرّة حيال فهم مقاصد الله. ولم يكونوا قادرين على معرفة إذا كان الله يسمح بكلّ هذا أو يريده، من دون العودة إلى التأمّل في تراثهم اللاهوتيّ بحثًا عن المعنى الآخريّ (نسبة إلى الآخرة) لانتصار «الكفّار» على «المؤمنين».

ليست الكتابات البيزنطيّة إلاّ مرآةً لكبرياء مجروحة على نحو مزدوج. فهي مستهدفة على الصعيد الدينيّ من ذوي ثقافة «بدائيّة»، وعلى الصعيد «القوميّ» بفعل الهزائم العسكريّة المتلاحقة. ويبدو لنا أنّ الغلوّ عند عدد من المفكّرين البيزنطيّين في معرض الدفاع عن المسيحيّة عبر الهجوم على الإسلام، فضلًا عن أشكال التطرّف المختلفة، يوحي بأنّهم يبحثون في المجال الدينيّ عن سبيل للردّ على خسارتهم في المجال العسكريّ.

يبقى أن نشير إلى أنّ تشكيل الصورة البيزنطيّة للإسلام ليس حكرًا على الكتابات السجاليّة العنيفة والمتكرّرة. فهناك عدد من المواقف التي تتّسم ببعض المرونة وأبرزها ما جاء عند الروحانيّين ممّن غلبت عندهم الرغبةُ في المسالمة والبحث عن مواضيع الالتقاء في الخبرة الدينيّة على النزعة إلى القطيعة والتفنيد. فهناك مثلًا رسالة البطريرك القسطنطينيّ نيقولاوس الذي كتب (عام ٩١٣) إلى الخليفة المقتدر رسالة حول

العلاقات المتوتّرة آنذاك بين المسلمين والمسيحيّين في جزيرة قبرص. ففي هذه الرسالة يستشهد البطريرك، وهو صوفيّ النزعة، بالبطريرك فوتيوس الذي كان يكنّ لوالد الخليفة «حبًّا قويًّا لا مثيل له حتّى بين أبناء دينكم وعشيرتكم». وتضيف الرسالة على لسان البطريرك إيّاه «فهو كرجل عارف بالأشياء الإلهيّة والإنسانيّة أدرك أنّ الثبات في العقل والسلوك والإنسانيّة وغيرها من الخصال التي تزيّن الطبيعة البشريّة تثير عند الذين يحبّون الخير حبًّا نحو الذين لهم الخصال نفسها، رغم الاختلاف في الإيمان بينهم»(٢١).

ونجد نوعيّة المقاربة إيّاها لاحقًا عند أبرز الروحانيّين البيزنطيّين في القرن الرابع عشر وهو الهدوئيّ غريغوريوس بالاماس الذي، وإنْ تناظر مع المسلمين في إحدى رسائله الرعائيّة، حرص على إبقاء الباب مفتوحًا أمام التلاقي وذلك من خلال إبرازه الوجه الإيجابيّ لما يقوله الإسلام عن المسيح والمسيحيّة(٢٢). كما نجد عنده إشارات إلى منزلة الإسلام في المقاصد الإلهيّة من حيث تأكيده على الوحدانيّة ضدّ الوثنيّة وعلى نحو ما جاء في الحكمة اليونانيّة(٢٣).

عودة إلى المسيحيّين العرب

هذه المواقف، بخلاف التي سبق وصفها عند البيزنطيّين، تقترب من أحاسيس المسيحيّين العرب في ظلّ عيشهم المشترك مع المسلمين وما نتج عنه من تبادل على صعيد طرق العيش والأفكار. غير أنّ الدراسات التاريخيّة لم تعط، للأسف، هذا التفاعل الاهتمام الذي يستحقّ. حسبنا

أن نشير إلى مساهمات قليلة جديدة في هذا المجال، على نحو الدراسات التي تتناول أوجه التشابه والتأثّر بين الرهبانيّة الشرقيّة والتصوّف الإسلاميّ.

ممّا لا شكّ فيه أنّ «حوار الحياة» ذهب أبعد من «حوار الأفكار» بفعل تحرّره الطبيعيّ من مسؤوليّة الدفاع المتماسك عن العقيدة والتأكيد على الخصوصيّة في مواجهة الآخر.

لكنّ الحوار المذكور تأثّر بلا شكّ بالأوضاع الاجتماعيّة والسياسيّة المتغيّرة، والتي عرفت منذ القرن الثالث عشر نوعًا من الاضطراب في العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين. كما شهد الحوار الفكريّ، بدوره، تراجعًا ملحوظًا بعد أن أدّت المتغيّرات إيّاها إلى تناقص عدد المسيحيّين ونزوعهم إلى الانكفاء على الذات، ممّا أضعف دورهم في الحياة الثقافيّة العربيّة-الإسلاميّة كما سبقت الإشارة.

ولعلّ الحروب الصليبيّة وغزوات المغول وما تركته من آثار تحتلّ موقع الصدارة بين المتغيّرات المذكورة. ذلك أنّ شبهة التعامل مع عدوّ المسلمين الخارجيّ لحقت، في أكثر من مكان، بالمسيحيّين رغم أنّ قلّة منهم رحّبت بالفرنجة أو تعاونت معهم أو سعت للإفادة من سيطرتهم. أكثر من ذلك، رأى المسيحيّون الشرقيّون أو معظمهم في الحملات الصليبيّة (الرابعة وما تلاها) بوجه خاصّ اعتداءً خارجيًّا يستهدفهم هم بقدر ما يستهدف المسلمين.

لقد هيّأت هذه الظروف مناخًا ملائمًا لرواج كتابات فقهيّة (مثل أحكام أهل الذمّة التي سبقت الإشارة إليها ...) تتّسم بالقساوة بحقّ المسيحيّين.

إلاّ أنّ تراجع الحوار لم يصل، رغم كلّ ما تقدّم، إلى حدّ انقطاعه. حسبنا أن نشير إلى ما كتبته في أواخر القرن الثاني عشر شخصيّة مسيحيّة بارزة هي أسقف صيدا الملكانيّ بولس الأنطاكيّ، والردود عليه من ثلاثة علماء مسلمين هم الفقيه المالكيّ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافيّ (توفّي عام ٦٨٤ هـ/ ١٢٨٥م)، والصوفيّ شمس الدين محمّد بن أبي طالب الأنصاريّ (توفّي عام ٧٢٧ هـ/ ١٣٢٦م)، والفقيه الحنبليّ تقيّ الدين أحمد بن تيميّة (توفّي عام ٧٢٨ هـ/ ١٣٢٧م).

يفيدنا تنوّع الردود والتفاوت الزمنيّ في ما بينها وبين نشر بولس الأنطاكيّ رسالته «إلى أصدقائه بصيدا من المسلمين»[٢٤] أنّ أفكاره راجت في بلاد الشام. الرسالة دفاعيّة، لكنّها تختلف من حيث اللهجة والمضمون عن مثيلاتها (البيزنطيّة خصوصًا) إذ تتميّز بموقف متفهّم للإسلام مصاغ بتعابير إسلاميّة. ففي حديثه عن النبيّ محمّد لا يلقي التهم المعروفة في الأدب السجاليّ، بل يعترف أنّه صاحب رسالة دينيّة، وإنْ كانت غير «كونيّة» بل موجّهة إلى العرب الذين لم يعرفوا نبيًّا قبله. وتتناول الرسالة أيضًا النصّ القرآنيّ بعد أن تنسب الآراء النقديّة والتساؤلات المسيحيّة إلى غيره من المسيحيّين ممّن التقاهم لتبرز ما ينسجم مع الإيمان المسيحيّ. وللغرض نفسه يقوم بتأويل النصّ ساعيًا وراء «المعنى المسيحيّ» للقرآن.

المسيحيّون الشرقيّون والإسلام في ظلّ الدولة العثمانيّة

أحدث سقوط القسطنطينيّة (عام ١٤٥٣) بيد الفاتحين العثمانيّين

صدمة نفسيّة قويّة عند المسيحيّين (البيزنطيّين بوجه خاصّ) واستدعى تفسيرًا يتضمّن، إذا ما أخذنا بالحسبان العقليّة السائدة يومذاك، بعدًا دينيًّا واضحًا. فالمسلمون رأوا في سيطرتهم السياسيّة والعسكريّة دليلًا إضافيًّا على تفوّق الإسلام على المسيحيّة. والمسيحيّون اللاتين، من جهتهم، اعتبروا أنّ هذا الحدث هو بمثابة عقاب أوقعه الله بالروم بسبب من «هرطقتهم» وانفصالهم عن كنيسة روما. وشارك الروس اللاتين في فكرة العقاب الإلهيّ غير أنّهم نسبوها إلى أسباب معاكسة. فالروم، حسب أبناء دينهم الروس، خضعوا لضغوط روما ووافقوا على وحدة الكنيسة في مجمع فلورنسه الذي بدأ في «فيراري» عام ١٤٣٢ وانتهى عام ١٤٣٨[٢٥]، فانتزع الله منهم الرئاسة على مجموع الأرثوذكس وباتت موسكو القسطنطينيّة الجديدة أو روما الثالثة[٢٦]. أمّا الروم فتعدّدت تفسيراتهم لكنّهم اعتبروا، عمومًا، أنّ الإمبراطوريّات زائلة فيما أقرّوا أنّهم لم يقوموا بواجبهم المسيحيّ بل أخطأوا بحقّ الله. غير أنّهم رأوا أنّ مسؤوليّة الهزيمة تقع في كلّ حال على قيادتهم السياسيّة والكنسيّة بنسبة أقلّ، ممّا لا يؤثّر بشيء في صحّة إيمانهم واستمرارهم في المحافظة عليه.

وسرعان ما برزت في صفوف الروم ثلاثة اتّجاهات[٢٧] فكريّة-دينيّة-سياسيّة متعارضة، وإنْ لم تبلغ حدّ تهديد وحدتهم تحت الحكم العثمانيّ. بل لعلّ التوازن الموضوعيّ بينها سمح، بالإضافة إلى معاملة العثمانيّين لهم، أن يحافظوا على وجودهم وهويّتهم.

الاتّجاه الأوّل، هو اتّجاه «الوعي المسيحيّ» الذي اعتبر أنّ الحفاظ على الهويّة المسيحيّة تحت الحكم الإسلاميّ لم يكن ممكنًا من دون التأكيد على العلاقات التي تشدّ المسيحيّين من الشرق والغرب إلى بعضهم البعض. لذلك سلك دعاته طريقًا وحدويًّا على الصعيدين الفكريّ والكنسيّ.

الاتّجاه الثاني كان محافظًا - بالمعنى الحرفيّ للكلمة - وشدّد على أرثوذكسيّة أمينة على التراث ومتميّزة بوضوح عن المسيحيّة الغربيّة، وفي الوقت عينه مبرزة للخصوصيّة المسيحيّة إزاء الإسلام.

أمّا الاتّجاه الثالث، وهو الذي يعنينا بوجه خاصّ، فيمكن تسميته «اتّجاه الوعي الشرقيّ». إنّه يتّسم بالعداء للغرب المسيحيّ كما يظهر في العبارة التي راجت ونسبها المؤرّخون إلى أكثر من قائل: «عمائم الشيوخ ولا تيجان الكرادلة»[٢٨]. وهو يبحث، من جهة أخرى، عن سبل التوفيق بين المسيحيّة الشرقيّة والإسلام، أو يسعى إلى نوع من التكيّف المتبادل الذي يسمح بالتعاون بينهما ضدّ الخصم المشترك. وفيما ينحو هذا البحث عند الأقلّيّة، كما سنرى في إحدى الحالات، نحو الوحدة الدينيّة، يتّجه عند الغالبيّة صوب المجالَين الحضاريّ والسياسيّ.

ففي السنة التي سقطت فيها القسطنطينيّة، كتب «جورج التريبيزونديّ» إلى السلطان محمّد الثاني[٢٩] يقترح عليه أن يدعو إلى مجمع إسلاميّ-مسيحيّ يشترك فيه أهل الشرق كلّه ويهدف بالنهاية إلى وحدة الجنس البشريّ تحت راية إيمان واحد. وتتأسّس هذه الدعوة على أنّ الله أعطى القسطنطينيّة للسلطان الشابّ لكي يحقّق هذه الرسالة

النبيلة. أمّا السبيل إليها فهو إنشاء إمبراطوريّة شرقيّة عظيمة، حيث «القوّة الفتيّة للشعب التركيّ» تطعّم «الشجرة ذات الجذور العميقة» أي الحضارة البيزنطيّة المسيحيّة.

على الصعيد الدينيّ، يختلط عند التريبيزونديّ نهجان. يسعى الأوّل للبرهنة على أنّ المسيحيّين والمسلمين على اتّفاق بينهما في الأساسيّات، وأنّ الخلافات في معظمها تردّ إلى روحيّة الاستعلاء والاكتفاء الذاتيّ عند الطرفين. لكنّ صياغة هذا الاتّفاق تعتمد نهج التأويل المسيحيّ للإسلام، بحيث يصير الاتّفاق المذكور أقرب إلى استيعاب الإسلام في المسيحيّة منه إلى التسوية. يبقى أنّ الشرط اللازم لذلك هو تأهيل المسيحيّة انطلاقًا من إعمال العقل في قراءة الكتب المقدّسة وتجنّب الأحكام العقائديّة القطعيّة.

على غرار التريبيزونديّ يتحدّث فيلسوف يونانيّ يدعى «جورج أميروتزاس» عن إمكانيّة قيام إمبرطوريّة شرقيّة جديدة تستمدّ عظمتها وسلطانها من قوّة الأتراك العسكريّة والسياسيّة ومن زخم الفكر البيزنطيّ وغناه. التوفيق عنده لا يطال بالضرورة المجال الدينيّ، ما يميّزه عن أفكار التريبيزونديّ غير المألوفة.

ويظهر «الوعي الشرقيّ» على نحو أكثر انتشارًا عند نفر غير قليل من الشخصيّات الكنسيّة، غير أنّ هذه الشخصيّات لا تذهب إلى حدّ تصوّر مشروع تعاون مسيحيّ-إسلاميّ مشابه لما سبقه. إنّه بلا شكّ أكثر واقعيّة. أبرز الشخصيّات بطاركة أورشليم نكتاريوس ودوسيثيوس وخريزانتوس أنتيموس، وبطريرك القسطنطينيّة ملاتيوس، والمعلّمان

المعروفان قزما الأتولي وأثناسيوس باريوس. لقد اختلط عندهم العداء الشديد للاتين والبابويّة بالارتياح إلى كون الأرثوذكسيّة قادرة على الاستمرار وممارسة نشاط حيّ داخل الإمبرطوريّة العثمانيّة وتحت حمايتها. ليس مستغربًا القول إنّهم لم «ينظّروا» لخضوع الأرثوذكس للدولة العثمانيّة بقدر ما أقرّوا أنّ السماحة الدينيّة المكرّسة في الشريعة الإسلاميّة، فضلًا عن وحدة الدولة العثمانيّة واستقرارها، ساعدت الكنيسة الأرثوذكسيّة على أن تستجمع قواها وتنظّم نفسها وتحيا على الصعيد الروحيّ والليتورجيّ والفكريّ في ظلّ ظروف أفضل من التي سادت في المناطق الواقعة تحت الاحتلال الفرنجيّ[٣٠].

عن الوعي المسيحيّ الشرقيّ والعربيّ

إنّ المواقف الثلاثة المذكورة انتشرت بنسب متفاوتة داخل «ملّة الروم» التي ضمّت الأرثوذكس على اختلاف بطريركيّاتهم ولغاتهم[٣١]، وإنْ كنّا لا نعرف الكثير عن الكتابات العربيّة التي تكشف عنها. غير أنّ نوعًا من «الوعي الشرقيّ»، على منوال ما جاء ذكره، ظهر بشكل خاصّ في محاولات استعانة الأرثوذكس العرب بالدولة العثمانيّة لمجابهة نشاط المرسلين الأوروبيّين، والذي أدّى إلى قيام كنيسة الروم الكاثوليك على حسابهم. وأخذت هذه الاستعانة شكل التأكيد على الولاء للدولة العثمانيّة في وجه الاختراق الغربيّ. هذا مع العلم أنّ الولاء المذكور لم يكن بالطبع اختياريًّا قدر ما أملته الاعتبارات الواقعيّة. وهو في كلّ حال لم ينفِ تطلّع الأرثوذكس إلى الدعم الروسيّ، كما سيأتي ذكره لاحقًا، لتحسين أوضاعهم داخل الإمبرطوريّة العثمانيّة.

وتداخل هذا اللون من «الوعي الشرقي» عندهم مع الوعي العربيّ الذي تشكّل تدريجيًّا في سياق ما شهده القرن التاسع عشر من تبدّلات في البنى العثمانيّة، وفي العلاقات بين الدولة وملّة الروم وداخل الملّة نفسها. فعرفت العلاقات بين الأرثوذكس الناطقين بالعربيّة واليونانيّين الذين تأثّروا من جهتهم بتنامي الحركة القوميّة الاستقلاليّة، منذ عام ١٨٢١ على وجه التحديد. ولقد أصرّ أبناء كنيسة أنطاكية على اختيار بطريرك عربيّ لهم، بعد قرن ونصف من تولّي بطاركة يونانيّين لمقدراتهم الكنسيّة. فتحقّق ذلك عام ١٨٩٩، وتزامن مع بدايات الحركة العربيّة حتّى أنّ البعض اعتبر الحدث الكنسيّ المذكور بمثابة أوّل انتصار لها[٣٢].

ومهما يكن من أمر هذا التوصيف، فإنّه يتّضح لدارسي التاريخ الكنسيّ أنّ الوعي العربيّ ظهر عند رجال الإكليروس من خلال إصرارهم على إيلاء مسألة الرعاية الدينيّة حقّها. فشدّدوا على ضرورة معرفة الراعي لغة البلاد وثقافتها، وتمسّكوا بالمطلب الكنسيّ المشروع والقائل باستعادة الكنيسة استقلالها عن القسطنطينيّة والمنصوص عنه في القوانين والراسخ في تقليد الكنيسة الشرقيّة. غير أنّ الظروف السياسيّة المحيطة بالأوضاع الكنسيّة عزّزت في صفوفهم وبين سائر أبناء الكنيسة، وبخاصّة المثقّفين والوجهاء منهم، الفكرة العربيّة في تميّزها عن الرابطة العثمانيّة.

ولا تكتمل صورة التحوّلات في أواخر القرن التاسع عشر من دون الحديث عن العلاقة الخاصّة التي توطّدت بين الأرثوذكس العرب

وروسيا. وترتقي هذه العلاقة إلى القرن السادس عشر حين قامت صلات محدودة ما لبثت أن تعزّزت بعض الشيء بعد توقيع معاهدة قجق قينارجه عام ١٧٧٤ عقب هزيمة الدولة العثمانيّة أمام الدول الأوروبيّة. فقد أعطت هذه المعاهدة للروس نوعًا من الحقّ في التدخّل لحماية مصالح الروم داخل الإمبراطوريّة العثمانيّة. غير أنّ ممارسة هذا الحقّ اختلفت، ولأسباب سياسيّة واقتصاديّة وكنسيّة، عن مثيلاتها الأوروبيّة الأخرى، كتدخّل فرنسا مثلاً في حماية الأقلّيّات المسيحيّة الكاثوليكيّة. فظلّ التدخّل الروسيّ محدودَ الأثر حتّى تأسيس «الجمعيّة الإمبراطوريّة الروسيّة الفلسطينيّة» عام ١٨٨٢ التي أنشأت المدارس في سوريا وفلسطين. وكان الهدف الأوّل لهذه المدارس، إضافة إلى المساعدات الروسيّة الأخرى، دعم الأرثوذكس في مقاومة ضغوط الإرساليّات الغربيّة. لذلك عملت من أجل تقوية الإحساس بالتراث الأرثوذكسيّ وبالتشديد على اللغة والثقافة المحلّيّتين. ولم تسهم، كمدارس الإرساليّات، في تغريب المسيحيّين. وتشهد على ذلك نوعيّة خرّيجيها، وما يستعيدونه من ذكريات عنها على نحو ما جاء عند ميخائيل نعيمة[٣٣]، وما نقله أحد المؤرّخين[٣٤] عن استغراب قسّ بروتستانتيّ لدى مشاهدته تلامذة في إحدى المدارس الروسيّة يتلوّن أشعار ابن الفارض وهم في طريقهم إلى بيوتهم.

المسيحيّون الشرقيّون والرابطة الوطنيّة

إنّ يقظة «وعي الذات» لدى المسيحيّين الشرقيّين العرب تتّصل عند

البعض بحسّهم الدينيّ التقليديّ، فيما تنطبع عند البعض الآخر بنزعة للمواءمة بين فكر الحداثة الأوروبيّ واللادينيّ من جهة والهويّة المسيحيّة الشرقيّة من جهة أخرى[٣٥].

لن نستعرض بإسهاب أفكار المسيحيّين الشرقيّين ممّن تشبّعوا بالفكر الأوروبيّ الحديث، حسبنا أن نعدّد بعض الأمثلة المعبّرة عن وعيهم الشرقيّ في علاقته بالموقف من الإسلام والمسلمين.

فهناك جرجي زيدان الذي نظر إلى الدين بوصفه شكلاً من أشكال التضامن الاجتماعيّ، متسائلاً عمّا إذا كان سبيلاً للوصول إلى السلطة السياسيّة. غير أنّه، في الوقت ذاته، كتب في «التمدّن الإسلاميّ» وروايات عن تاريخ الإسلام من شأنها أن توطّد الانتماء إلى الحضارة العربيّة-الإسلاميّة وهي بالطبع تكشف عن تعلّقه الشديد بالتراث العربيّ-الإسلاميّ.

أمّا فرح أنطون فهو من أبرز المتعلمنين أو المتدهرنين من مثقّفي الأرثوذكس في «عصر النهضة» الذين يشدّدون على هويّتهم المسيحيّة الشرقيّة. فهو يسعى جاهدًا للتمييز بين المسيحيّين الشرقيّين والمرسلين الغربيّين والدول الأوروبيّة من ورائهم والتي تستخدم الدين لأغراض سياسيّة. وهو يقول بنوع من الاعتزاز الذي يضمر دفاعًا عن النفس: «نحن المسيحيّون الحقيقيّون، وديننا لم يتدخّل في السياسة ونحن لسنا مسؤولين عن أعمال المسيحيّة الغربيّة. إنّ ولاءنا هو للشرق وقد عشنا دومًا أوفياء للسلطان»[٣٦]. وتجد الحسّ العربيّ المسيحيّ الشرقيّ إيّاه مشفوعًا بالتأكيد على الرابطة الوطنيّة عند عبد المسيح الأنطاكيّ الذي

يرى أنّه، لحسن الحظّ، ولد في حيّ كان المسلمون فيه أكثريّة، وأنّه حظي بتنشئة مختلفة عن غيره من المسيحيّين، ممّا سمح له عندما بلغ من النضوج أن يعي انّ جيرانه المسلمين هم شركاء في الوطن[٣٧].

إنّ ما نعرفه من تأكيد على الرابطة الوطنيّة أو القوميّة عند من سبق ذكره من الكتّاب، وهو المدخل عندهم لمقاربة الإسلام، يأخذ منحى مختلفًا بعض الشيء عند القيادات الكنسيّة التي لا تشاركهم، بالضرورة، الفكرة العلمانيّة الحديثة. فالبطريرك الأنطاكيّ الأرثوذكسيّ غريغوريوس الرابع حدّاد الذي انتخب بطريركًا عام ١٩٠٦ وتوفّي عام ١٩٢٨ يعطي للعيش مع المسلمين أوّليّة لا تدفعه حكمًا إلى القول بقوميّة تنشد الاستقلال عن الدولة العثمانيّة. ويتبيّن لنا هذا في حرصه على علاقة سويّة مع الدولة المذكورة وتسويغه ذلك، ثمّ تأييده لاحقًا للحركة العربيّة. وكان الأمر عنده ليس خيارًا إيديولوجيًّا كما هي الحال عند المثقّفين العلمانيّين.

فإثر صدور الدستور الجديد عام ١٩٠٨، وبعد حصوله على تأكيدات من الصدر الأعظم أنّه لا يلغي حقوق الكنيسة وامتيازاتها التاريخيّة، صرّح «الحمد لله الذي جمعنا في الوطنيّة والإنسانيّة ووحّدنا في الجماعة العثمانيّة»[٣٨]. ثمّ يضيف في خطبة أخرى مفصّلاً مفهومه للوطنيّة التي تشدّ المسيحيّين إلى المسلمين، وهي ليست خارجةً عن الدين أو مستقلّة عنه، بل تتأسّس على قاعدة الإيمان المشترك بالله: «إنّي أحبّ أبناء وطني من جميع المذاهب على حدّ سواه، ولا فرق بينهم عندي. أولسنا نسكن أرضًا واحدة نستنير بضوء شمس واحدة،

ونستظلّ بسماء واحدة وترفرف فوقنا راية واحدة هي راية الوطن العزيز؟ أولسنا نحن والمسلمون توحّدنا جامعة الانتساب إلى وطن واحد..؟ أولسنا معًا نعبد إلهًا واحدًا غير متجزّئ؟»[٣٩]. إنّ مفهوم الوطنيّة هذا، لم يتغيّر عندما اختار تأييد استقلال سوريا ومبايعة فيصل ملكًا عليها. ولم يكن وحده في هذا، بل أتى موقفه معبّرًا عن نزعة قويّة لدى الأرثوذكس تغلّب الرابطة الوطنيّة الأوسع.

نعود إلى سمة ميّزت مواقف الإكليروس الأرثوذكسيّ، كما عبّر عنها غريغوريوس حدّاد، وهي الانتقال الواقعيّ من القول بالجامعة العثمانيّة إلى الدعوة العربيّة في عمليّة تدريجيّة. ذلك أنّ بين كليهما استمراريّة لجهة وعي الذات في العلاقة مع الآخر المسلم[٤٠].

ويختلف الأمر هنا عنه لدى اليونانيّين من رعايا الدولة العثمانيّة. فقوميّتهم الموسومة بالعداء للأتراك احتملت، بفعل التجانس الدينيّ عند طرفَي العلاقة، موقفًا متشدّدًا حيال الإسلام نفسه. ورغم أنّ الفكرة القوميّة عند اليونان حديثة فإنّها لم تكن علمانيّة على الطراز الأوروبيّ، بل استنبطت عناصر من الهويّة الدينيّة-الثقافيّة. لكنّ تحقيق استقلال اليونان، وما تلاه لاحقًا من عمليّات تبادل سكّانيّ، لم يمحُ من الذاكرة التاريخيّة خبرة العيش في مجتمع متعدّد الأديان والثقافات، رغم أنّ الوعي الشرقيّ لدى غالبيّة الأرثوذكس اليونانيّين ألقى بخبرتهم العثمانيّة في عالم النسيان أو الظلمة، فيما اتّسم بالتوفيق بين القوميّة الحديثة و«الانبعاث البيزنطيّ». ونتعرّف على الوجه الإيجابيّ للعلاقة المسيحيّة-الإسلاميّة في الخبرة العثمانيّة في تأمّلات البطريرك

أثيناغوراس الأوّل[٤١]. فهو يستعيد طفولته في القرية متوقّفًا بحنان عند غنى الاختلاط بين المسلمين والمسيحيّين وتنوّعه، ومتحدّثًا عنه بإعجاب عن المتصوّفة وعن اللقاء بين الروحانيّين من الطرفَين. ويقدّم أيضًا قراءة نقديّة للماضي حيث كان المسلمون والمسيحيّون مهتمّين بأن يقنع الواحد الآخر عوض أن يتفهّمه. ثمّ يفتح آفاقًا للتأمّل اللاهوتيّ في «سرّ الإسلام»[٤٢] لم تكن معروفة في المجال الدينيّ-الثقافيّ البيزنطيّ. فيقترح بعض المقاربات بين حياة الصلاة عند أهل الذِّكر من المسلمين والهدوئيّين من المسيحيّين، ويقول بإبراهيميّة النبيّ محمّد، ويثمّن ما قاله القرآن عن المسيح وأمّه، فيضع التعارض العقائديّ بين الإسلام والمسيحيّة على مستوى التحدّي المتبادل ليكون كلّ طرف وفيًّا لدعوته الأولى، وأن يشتركا معًا في الانتظار الآخريّ[٤٣].

أمّا في البلاد العربيّة فتعزّزت فكرة المواطنة عند المسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء، وظلّت فيما بعد فكرة مرجعيّة بقطع النظر عن ممارسات الأنظمة السياسيّة المختلفة وعن أشكال الخلل الذي أصاب العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة. واستقرّ في الوعي الجماعيّ مفهوم المساواة والمشاركة في إطار المواطنة. وتحرّرت نظرة المسيحيّين الشرقيّين إلى الإسلام وعلاقتهم بالمسلمين من القيود التي رسمها نظام الملل العثمانيّ، رغم أنّ خيبات البعض اللاحقة أو تساؤلهم في أمر شرعيّة الدول الحديثة وأنظمة الحكم فيها، ساهمت في تغيير صورته وقد تكون، عندهم، أعادت إليه في أيّامنا نوعًا من الاعتبار.

ولم تكن المواطنة عند البعض مناقضة للانتماء الدينيّ حتّى في تعبيره «الطائفيّ» (حسب المصطلح اللبنانيّ.) أكثر من ذلك، سعى البعض، في السياسة كما في الثقافة، إلى التوفيق بين الخصوصيّة الطائفيّة والوطنيّة، بل جعل من احترام الأولى شرطًا لتثبيت الثانية.

غير أنّ الفكرة التي تؤكّد على استقلال المواطنة عن الانتماء الدينيّ أو بالأحرى على التمييز القاطع بينهما عرفت رواجًا كبيرًا، ووجدت لها أكثر من تعبير. وفيما تبنّى البعض العلمانيّة من غير حرج، حاول البعض الآخر، ومنهم عدد من الأحزاب القوميّة، أن يكيّفوها مع واقع التعدّد الدينيّ.

فعمد العروبيّون، كالبعثيّين مثلاً، وعلى خطى ميشال عفلق، إلى إبراز العلاقة الحضاريّة بين العروبة والإسلام على نحو يعطي للأخير مضمونًا حضاريًّا يتّسع لانتماء المسيحيّين إليه. وسعى القوميّون السوريّون، على خطى أنطون سعادة، إلى التوفيق بين الإسلام والمسيحيّة انطلاقًا من مفهوم هو أقرب إلى وحدة الدينين منه إلى خصوصيّة كلّ منهما، جاعلين منهما دعوتَين إلى الإصلاح الخلقيّ أو مجرّد طريقَين إلى الله أو فلسفة للحياة تسلّم بوجوده.

ولم تقتصر التوفيقيّة على هذين الاتّجاهين، بل تعدّتهما إلى فئات أوسع وإنْ لم تجد تعبيرًا إيديولوجيًّا واضحًا ألّلهمّ ما يمكن اختزاله في الشعار المعروف «الدين لله والوطن للجميع». ويحتمل هذا الشعار بالطبع أكثر من تأويل. فهو يدلّ على رغبة في تفادي المسألة الدينيّة، أو يؤكّد على نسبيّتها واعتبارها شأنًا خاصًّا. وهو في الحالتين قد يأتي

معبّرًا عن نوع من الإجلال للأديان في لقائها واختلافها، أو يخبّئ موقفًا متنصّلًا منها، أو مستخفًّا بها.

ولم يكن مستغربًا أن يقبل أهل التديّن من المسيحيّين العرب بهذا الشعار وفق التفسير الأوّل، لأنّه يسمح لهم أن يؤسّسوا عليه رغبتهم في التعايش المخلص مع المسلمين، مع ما يفترضه من احترام لدينهم، من دون أن يضطرّوا لصياغة موقف لاهوتيّ متماسك من الإسلام. ويعبّر هذا التبدّل، من جهة أخرى، عن رغبة في إطفاء نار السجالات القديمة وطيّ صفحة اللاهوت الدفاعيّ.

لكنّ الحذر اللاهوتيّ، والذي يقابله موقف مشابه عند الكثير من المسلمين، تدفعه اعتبارات من النوع نفسه، ترافق مع محاولات جديدة في الاطّلاع والبحث التاريخيّ والتثقيف الدينيّ تندرج تحت علامة جهد الاستقامة الفكريّة حيال الإسلام. فبات الميل الغالب نحو التعرّف إلى الإسلام من خلال مصادره، كما يشهد له المسلمون عوض الاكتفاء بالصور المسيحيّة المتوارثة عنه. إلاّ أنّ هذا الميل لم يغيّر بالضرورة كلّ ما استقرّ في ذاكرة الناس، ولم يحُل دون استعادة بعضهم، في ثقافتهم الشفويّة خاصّة، أفكارًا سجاليّة أو نقديّة أو تفسيرات متسرّعة أو مشوّهة يتّسع تأثيرها أو يضيق تبعًا لحركة العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة، في اضطرابها، بين المسلمين والمسيحيّين.

ولا تكتمل هذه الإحاطة بالموقف المسيحيّ الشرقيّ المعاصر من الإسلام من دون التأمّل في صور أخرى آتية من الذاكرة التاريخيّة تكشف عن التبادل والتفاعل على مستوى المشاعر الدينيّة والعقائد في

فهمها الشعبيّ وأشكال الممارسات الدينيّة ومعانيها الروحيّة. فمن غير الإنصاف أن تُغفل النزعة إلى التوفيق والتأكيد على المشابهة، والتي تدفع إليها خبرات الاختلاط والمعايشة اليوميّة.

يبقى أنّ الكتابات التي تدلّ على ذلك نادرة، ولا بدّ من دراسات ميدانيّة في علم الاجتماع الدينيّ، وهي ما زالت في المهد، لإلقاء الضوء عليه واستقراء تأثيره.

مساءلات معاصرة

إنّ خير ما نختم فيه بحثنا هذا هو الإشارة إلى شخصيّتين أرثوذكسيّتين بارزتين، البطريرك أغناطيوس الرابع والمطران جورج خضر. إذ يتّسم فكرهما حول الإسلام في الشأن الوطنيّ كما في الشأن الدينيّ، بالسعي إلى التأليف بين مسؤوليّة الشهادة للمسيحيّة الشرقيّة بين المسلمين، وبين لزوم تعزيز الشراكة الحضاريّة معهم.

ليس في مقدورنا أن نتناول بالتفصيل مجموع مقاربتهما للإسلام. سوف نضع جانبًا كلّ ما يتّصل بالقضايا الوطنيّة أو المشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة اليوميّة. فهذا يتطلّب بحثًا من نوع آخر. حسبنا أن نعرض بإيجاز ما يبدو لنا تصوّرًا تاريخيًّا ودينيًّا للعلاقة بين المسيحيّة الشرقيّة والإسلام.

ينطلق البطريرك أغناطيوس الرابع من الخبرة التاريخيّة لكنيسة أنطاكيّة، والتي لم تعرف «أمجاد ولا أوهام روما الأولى والثانية والثالثة»، بل عرفت الإسلام في طور مبكر، وتكيّفت مع منظومة أهل

الذمّة بما تفرضه من حماية واستقلاليّة، وما أدّت إليه من هامشيّة. ولا يتردّد في إعلان موقفه النقديّ حيال القراءات الإيديولوجيّة لتاريخ العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة، ساعيًا ليقترح نوعًا من القراءة التعدّديّة. ويظهر ذلك بشكل خاصّ عند تأكيده على أصالة المسيحيّين الشرقيّين، بل أسبقيّتهم التاريخيّة، ممّا يصوّب النظرة التي تراهم «... عنصرًا دخيلًا، أو امتدادًا للغرب». وحين يتحدّث عن الإسهام المسيحيّ الشرقيّ في الحضارة العربيّة-الإسلاميّة، يشدّد على أنّه لا يفعل ذلك من باب الحنين أو الافتخار، بل بغرض تعميق الوعي عند المسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء بالشراكة الحضاريّة. وفي السياق عينه يرى أنّ المسيحيّين الشرقيّين لم يخرجوا عن الأمّة أو يلتحقوا بخصومها، رغم ما انحطّ إليه مستوى التعامل معهم إلى دون ما يوصي به القرآن. وهذه القراءة تقوده إلى القول إنّهم «رفضوا التحوّل من جماعة دينيّة إلى جماعة قوميّة»، ليخلص إلى الدعوة أن لا تكون أدوار المسيحيّين والمسلمين منفصلة في مواجهة الأزمات، وأن يصبح بالفعل نظام أهل الذمّة مجرّد ذكرى. ومن هنا تحتلّ عنده فرادتا القدس ولبنان المتناجيتان وأصالتهما مكانة خاصّة[٤٤].

ويلج التأمّلات اللاهوتيّة في أمر اللقاء مع الإسلام من باب تلمّس سرّ الكنيسة ودورها. فهي ليست «كنيسة ردود الفعل، ولا جماعة الخصوصيّات الإثنيّة واللغويّة تحافظ عليها في جمود لا يهدف إلّا إلى البقاء، بل كنيسة منتشرة كالملح تبحث عن هويّتها في رسالتها»[٤٥].

وتحذّر تأمّلاته هذه من النسبويّة والتلفيقيّة لتقترح توجّهًا لاهوتيًّا يبدأ من الدعوة إلى اكتشاف حضور المسيح حيث يبدو غائبًا أو مرفوضًا، على أن يأخذ المسيحيّون على عاتقهم هذا الرفض ليكون «صليبًا» يحملونه. وتتّصل هذه الدعوة بالسعي إلى إظهار كلّ ما يخصبه فعل الروح في مختلف الأمكنة والأزمنة. والمقياس عنده، في الحالتين، هو وحدة الإلهيّ والإنسانيّ. فنرى أنّه في مواجهة النزعة لاستيعاب كلّ شيء في الألوهة، كما في الحلوليّة، على المسيحيّين أن يقيموا الإنسان وحرّيّته. أمّا في مواجهة القائلين برفض التعالي، كالدهريّين والدهرانيّين، واعتباره شرطًا لتحرير الإنسان، فلا بدّ لهم (المسيحيين) من الشهادة لله ولمحبّته. ولوحدة الإلهيّ والإنسانيّ أساس، عنده، في عقيدة الثالوث المسيحيّ، حيث الوحدة والتمايز لا ينفصلان. ولا يدخل البطريرك أغناطيوس في الجدال اللاهوتيّ القديم حول التثليث والتوحيد، ولا يسعى إلى شرح العقيدة المسيحيّة عن طريق الفلسفة، بل يهتمّ بإبراز المجال الثالوثيّ بوصفه مجال حبّ. ويرى أنّ الحسّ بوحدة الثالوث يخلّصنا من الشرك الذي يترصّدنا في حياتنا المعاصرة، حيث نصادف أوثانًا من نوع جديد تقام مقام الله والإنسان على حدّ سواء. لذلك يؤكّد أنّ الإنسان ليس جزءًا من شعب أو ثقافة، بل الشعب والثقافة «بعدان للإنسان، وهما جزء من وجوده الشخصيّ». وهذا التأكيد يتكرّر عنده حين يتناول المشكلات التي يواجهها الناس. هذا الأمر يقوده إلى مقاربة للواقع تذهب «من الحياة إلى الفكر» عوض أن يلوي هذا الواقع أو يطوّعه لينسجم مع المنظومة الفكريّة.

ولأنّه يعرف «أنّ الحياة أقوى»، يرى وجهًا للعلاقة المسيحيّة-

الإسلاميّة غير التي اختُبرت في الماضي عندما «كانت عوالمنا التقليديّة مكتفية بذاتها ومنغلقة على الآخر»، وحيث كان تفسير الواحد للآخر على الصعيد الدينيّ ينزع إلى إنقاصه واختزاله إلى بعد أوحد، أو في حالات غير قليلة، إلى تشويهه. الوجه الآخر هذا نتلمّسه في نظرة البطريرك أغناطيوس إلى الماضي عندما يتحدّث عن التفاعلات على الصعيد الشعبيّ، وما رافقها من وعي يكاد أن يكون واحدًا لتعالي الله والثقة بعنايته والاتّضاع «وإسلام» النفس، كما يظهر في تناول شؤون الحاضر من منظور العيش المشترك، ووحدة المصير بين المسلمين والمسيحيّين.

ونجد عند المطران جورج خضر مقاربة للإسلام تذهب، بدورها، من الحياة إلى الفكر. نقرأ العيش المشترك في خبرته الوجوديّة في بيئة إسلاميّة، حيث أقام علاقات طيّبة مع صفوة من المسلمين وحاول، من البداية، فهم معنى السجود والقيام في مساجد المسلمين وتلاوة القرآن. ويقوده الإقرار بأنّ للقرآن «صلةً بالحقيقة»، إلى التبصّر في أمر تجلّياتها عند «تلك الجحافل الطيّبة من المسلمين الوادّة لله والمودودة، ومنها الزهّاد والمتصوّفة، الذين إذا قرأتهم يسألونك كثيرًا عن الصلة بالله، وتحسّ بلمسات من الروح في أقوالهم وفي ما عاشوا»[٤٦].

وتفتح الخبرة الوجوديّة الأولى أمام جورج خضر توقًا إلى معرفة القرآن والأصول والأدب الصوفيّ ودراسة مجمل الحضارة العربيّة-الإسلاميّة. ونراه في الكثير من كتاباته يستشهد بالنصّ القرآنيّ، يفسّره للمسيحيّين أو يذكّر المسلمين به. ويتجاوز ذلك أحيانًا إلى قراءة مثلّثة

المقاربة. فهي تلتفت إلى مواضع اللقاء بين «روحانيّة» النصّ وما يماثله في الأدب المسيحيّ، أو تتلمّس المعنى المسيحيّ الكامن فيه، أو تبرز فرادته لجهّة التعبير عن حقيقة روحيّة كبيرة تعني المسلمين والمسيحيّين على حدّ سواء.

وتقترن مقاربة الإسلام عنده بالعودة إلى التراث المسيحيّ، الكتابيّ والآبائيّ، لمساءلته في أمر التدبير الإلهيّ ومنزلة المسلمين فيه. ويتّضح له أنّ المدخل إلى تلمّس الإجابة نجده في إشارات من أعمال الرسل وكتب الآباء، على نحو القول أنّ «يد الله تقود الناس إلى الإله الحقّ»(٤٧).

ويحتلّ عنده نقد فكرة «الأمّة المسيحيّة» أهمّيّة خاصّة، فهو يصل به إلى نقد فكرة «تاريخ الخلاص» القائم على أحديّة الزمن.

وهذا النقد يسمح له باستعادة معنى التدبير الإلهيّ الذي لا يحدّ داخل نطاق ظهوراته التاريخيّة. إنّ فكرة التدبير نفسها هي فكرة سرّيّة بمعنى أنّ عمل الله التدبيريّ لا يقيّد بحدث. المفتاح الثاني لمقاربته للآخر الدينيّ، هو علاقة المسيح بالأمم الأخرى والتي تحتجب في سرّ اتّضاعه.

لذلك يدعو المسيحيّين أوّلاً، للاهتداء إلى المسيح ممّا يفترض نبذ كلّ كبرياء طائفيّة أو شعور بالتفوّق. فالتواضع يعني تحقيق الذات، مسيحانيًّا وبواسطة الآخر. ثمّ يأتي اكتشاف القيم المسيحانيّة عند المسلمين، وصولاً إلى الانفتاح على سرّ مقاصد الله لهم ولعموم البشريّة.

ويجد جورج خضر نفسه، على صعيد آخر، في موقع الشارح للعقيدة المسيحيّة والمدافع عنها في سياق السجال حول التوحيد والتثليث الذي يعاد فتحه، هنا وثمّة. لذلك، يقترح تمييزًا بين الوحدانيّة والأحديّة، ويرى أنّ الآيات القرآنيّة التي تناقض الإيمان المسيحيّ، تعكس سجالاً مع البدع المسيحيّة التي كانت منتشرة في مكّة. وفيما يؤكّد أنّ الله لا يخضع للترقيم، يشدّد على التلاقي بين المسيحيّين والمسلمين على صعيد التنزيه.

يبقى الحديث عن اهتمام المطران جورج خضر، في كتاباته وفي تعاطيه الشأن العامّ، اللبنانيّ والفلسطينيّ والعربيّ، بقضيّة المواطنة والمساواة والشراكة الحضاريّة والتزام العدالة والحرّيّة. ولهذا الاهتمام عنده وجهان: الأوّل يؤكّد على اشتراك المسيحيّين في المصير العربيّ، والثاني يدعو إلى تجاوز مفهوم «الذمّيّة» في العلاقة بين المسلمين والمسيحيّين، ولا يقف بالطبع عند هذا الحدّ من العموميّة، بل يدخل في حوار حول المسائل التفصيليّة العديدة في التاريخ والفقه والسياسة والفكر الدينيّ الذي تأسّس عليه أو تسوّغ به.

خاتمة

لا يسعنا ختامًا إلاّ التذكير بما جاء في المقدّمة لجهة محدوديّة هذا البحث وخصوصيّة المقاربة التي اعتُمدت فيه.

إنّه يسهم في التعريف بالمسيحيّة الشرقيّة في تفاعلها مع الإسلام والمسلمين من خلال ما تقوله هي عن نفسها. ولعلّ في ذلك بعض

التعويض، لدى عامّة القرّاء، عن النقص الكبير في اطّلاع من هذا النوع.

لكنّ الصورة لا تكتمل ما لم تتمّ دراسة الكنيسة الشرقيّة والإسلام، كلٌّ في مرآة الآخر.

أمّا في عصرنا الحاضر فلا بدّ من استفاضة أكبر في تناول قضايا السلطة في السياسة والاقتصاد والثقافة، وتداخلها مع العلاقة الإسلاميّة-المسيحيّة.

يبقى تكرار القول إنّ ما كتب في الماضي والحاضر لا يفي بالضرورة كلّ التفاعلات على الصعيد الشعبيّ حقّها، مشاعر دينيّة كانت أم طرق عيش، وإنّ هذه التفاعلات وليدة «حوار الحياة» وهو الذي يعطي لحوار الفكر حقّ قدره.

الهوامش والمراجع

١- تسمية تنسبهم إلى يعقوب البرادعي وقد أطلقها عليهم، في البداية، خصومهم الكنسيّون وظلّت معتمدة في المراجع العربيّة. لكنّها اليوم غير مستساغة ومثلها تسمية أصحاب الطبيعة الواحدة أو المونوفيزيّين.

٢- راجع على سبيل المثال كتابات فهمي هويدي، **مواطنون لا ذميّون**، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٥، ومحمّد سليم العوّا في **النظام السياسيّ للدولة الإسلاميّة**، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٩، وأحمد كمال أبو المجد، **الحوار القوميّ-الدينيّ**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨٩.

٣- البلاذري، **فتوح البلدان**، طبعة دي غويه ، ليدين ١٨٦٦، ص ١١٦.

٤- كما جاء عند إدمون ربّاط في كتابه:

L'orient Chrétien à la veille de l'Islam, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth, 1980.

٥- الراهب ميخائيل السمعانيّ الأنطاكيّ، سيرة يوحنّا الدمشقيّ، في: كمال اليازجي، **يوحنّا الدمشقيّ، آراؤه اللاهوتيّة وعلم الكلام**، منشورات النور، بيروت ١٩٨٤، ص ٣٦.

٦- أبو عثمان الجاحظ، **كتاب الحيوان**، القاهرة ١٩٣٨، الجزء الأوّل، ص ٢٩.

٧- حبيب الزيّات، **الصليب في الإسلام**، حريصا - لبنان ١٩٣٥، ص ٥٨-٦٥.

٨- حقّق النصّ:

K. Peeters, "La Passion de S. Pierre Capitolias", in ***Analecta Bolandiana,*** Bruxelles, 1939, pp. 299-333.

وهو منشور عند عادل تيودور خوري في كتابه:

Les Théologiens Byzantins et l'Islam: Textes et Auteurs, Editions Nauwelaert, Louvain-Paris, 1990, p. 67.

٩- راجع الترجمة العربيّة: «**يوحنّا الدمشقيّ في حوار مع أحد الشرقيّين**»، قام بها ونشرها

موريس سيل، بيروت ١٩٦٨.

١٠- كمال اليازجي، **يوحنّا الدمشقيّ...**، مرجع مذكور.

١١- ابن قيم الجوزيّة، **أحكام أهل الذمّة**، تحقيق الشيخ صبحي الصالح، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١.

١٢- راجع على سبيل المثال: جان موريس فييه، **أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس**، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ص١٤٠.

١٣- راجع:

Robert hadad, ***Syrian Christians in Muslim Society,*** Princeton University Press, 1970, pp. 4-5.

١٤- راجع:

ثيوذورس أبو قرّة، **ميمر في وجود الخالق والدين القويم**، تحقيق وتقديم الأب إغناطيوس ديك، سلسلة التراث المسيحيّ العربيّ، بيروت، ١٩٨٢.

١٥- راجع:

Hans Putman, ***L'Eglise et l'Islam sous Timothée I,*** Dar Al Mashriq, Beyrouth, 1975.

وهو يتضمّن تحقيقًا للنصّ العربيّ للمحاورة.

١٦- راجع:

Sydney H. Griffith, "Habib Ibn Khidmah Abû Ra'ita, Christian Muta'allim of the First Abbassid Century", in ***Oriens Christianorum,*** 1980.

١٧- يحيى بن عديّ، **مقالة في التوحيد**، دراسة وتحقيق الأب سمير خليل، سلسلة التراث المسيحيّ العربيّ، بيروت، ١٩٨٠.

١٨- عبد المسيح الكنديّ، **رسالة عبدالله بن إسماعيل الهاشميّ إلى عبد المسيح بن إسحق الكنديّ ورسالة الكنديّ إلى الهاشميّ**، منشورة (بالعربية) عند: Bible Lands Missionary Society, London, 1912.

١٩- مثل ثيوفانوس المعترف ونيقتاس البيزنطيّ وإيفودس وجورج هامارتولدس والإمبرطور لاوون وغيرهم ممّن كتبوا بين القرنين الثامن والثالث عشر والذين حقّق نصوصهم ودرسها الأبّ تيودور عادل خوري في كتابه:

Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Textes et Auteurs, VIII - XIII Siècle, Editions Nauwelaert, Louvain - Paris, 1969.

٢٠- راجع: سورة الروم.

٢١- راجع: Migne, P.G. VIII p. 36-37 مرجع مذكور.

٢٢- راجع:

D.J. Sahas, "Captivity and Dialogue, Gregory Palams and the Muslims (1296-1460)", in ***The Greek Orthodox Theological Review,*** vol. XXV, 1980.

٢٣- راجع:

G. Palams, ***Défense des Saints Hesychastes,*** Traduction française, Louvain, 1959, t. II, pp. 392-398.

٢٤- نشرها وحقّقها بولس الخوري في كتابه:

Paul d'Antioche, ***Evêque Melkite de Sidon,*** Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964.

٢٥- إنّ ما جرى في الحقيقة يخالف ذلك. فقد دعا بابا روما إلى مجمع كنسيّ في مدينة فلورنسه بهدف توحيد الكنيسة، التي انقسمت بين شرق وغرب عام ١٠٥٤ وعلى قاعدة خضوع الشرق إلى روما. شارك ممثّلو القسطنطينيّة في هذا المجمع ووقّع بعضهم على وثيقة الاتّحاد الصادرة عنه. ولم تعكس المشاركة هذه رغبة الكنيسة الشرقيّة في القبول برئاسة البابا، بل جاءت نتيجة ضغوط الإمبرطور الذي طلب عون الغربيّين في مواجهة العثمانيّين، فاشترطوا خضوع الكنيسة الشرقيّة للبابا حتّى يقدّموا العون له. لكنّ الوفد الذي عاد من فلورنسه تراجع عن توقيعه بعدما واجه معارضة كنسيّة وشعبيّة كبيرة. ثمّ عقدت مجامع كنسيّة عدّة شارك فيها البطاركة الشرقيّون فرفضت الاتّفاق برمّته وأدانت الموقّعين عليه.

٢٦- اعتبر المسيحيّون تقليدًا أنّ لروما تقدّمًا على الكنائس الأخرى. إلاّ أنّ الغربيّين فهموا ذلك رئاسة ممّا ساهم، إلى جانب أسباب أخرى، في انشقاق عام ١٠٥٤ بين الكنيسة الغربيّة والكنيسة الشرقيّة. وصار الشرقيّون يطلقون على القسطنطينيّة اسم روما الجديدة أي أنّها باتت المتقدّمة على الكنائس.

٢٧- يسمّيها أستيريوس أرجيريو اتّجاه «الوعي المسيحيّ» واتّجاه «الوعي الشرقيّ» واتّجاه «الوعي الأرثوذكسيّ». راجع:

Astrios Argyriou, "Les Courants idéologiques au sein de l'héllénisme à l'époque de la domination turque 1453-1821", in ***Contacts,*** n° 127, 3ème trimestre 1984, pp. 285-305.

٢٨- تنسب العبارة غالبًا إلى الأميرة إيريني أو إلى الدوق الأكبر نوتاراس.

٢٩- ولد جورج التريبيزونديّ في جزيرة كريت. سافر إلى إيطاليا وتعلّم هناك واعتنق المسيحيّة الغربيّة. لكنّه اختلف مع المسؤولين في الدوائر البابويّة وزُجّ به في

السجن، ثمّ فرّ إلى نابولي حيث حظي بحماية الأمير المحلّيّ. وبعد قلق وحيرة واضحَين عقب سقوط القسطنطينيّة اختمرت في رأسه فكرة دعوة السلطان العثمانيّ إلى تحقيق الوحدة الإسلاميّة-المسيحيّة، فأرسل إليه كتابًا عنوانه «... في حقيقة إيمان المسيحيّين». راجع النصّ اليونانيّ المحقّق والترجمة الفرنسيّة مع دراسة مرفقة عند:

Adel Théodore Khoury, ***Georges de Trébizonde: de la Vérité de la foi des Chrétiens,*** Corpus Islamo-Christianum, Altenberge, 1987.

٣٠- من المعروف أنّ الدولة العثمانيّة اعترفت للكنيسة بامتيازاتها الموروثة من أيّام البيزنطيّين. الكتابات عن سياسة الدولة تجاه «ملّة الروم» عديدة، نخصّ منها:

Kemal H. Karpat, "Ottoman Views and Policies Toward the Orthodox Christian Church", in N-M Vaporis (ed), ***Orthodox Christians and Muslims,*** Holy Cross Orthodox Press, Massachusets, 1986.

٣١- ألّف الأرثوذكس في البطريركيّة القسطنطينيّة التي شملت ولايتها البلقان حتّى القرن التاسع عشر، والبطريركيّة الإسكندريّة والبطريركيّتين الأنطاكيّة والأورشليميّة اللتين شملت ولايتهما عموم بلاد الشام، جماعةً واحدة بموجب النظام السياسيّ والإداريّ العثمانيّ، وكان البطريرك القسطنطينيّ رئيس الملّة المذكورة (دعي ملّة باشي) وممثّلها لدى السلطات.

٣٢- ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القوميّة**، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٥١، ص ١٧١.

٣٣-ميخائيل نعيمة، **سبعون**، ثلاثة أجزاء ، دار صادر، بيروت، ١٩٨٢.

٣٤- راجع:

A. L. Tibawi, ***American Interests in Syria (1800-1901),*** Oxford, 1996, pp. 175-176.

٣٥- راجع:

Albert Hourani, ***Minorities in the Arab World,*** London, 1947, pp. 25-26.

٣٦- فرح أنطون، **ابن رشد وفلسفته**، القاهرة ٣٠٩١، ص ٩٦١، ٩٧١، ٥٠٢. و:

Albert Hourani, ***Arabic Thought in The Liberal Age,*** Oxford University Press, 1962.

٣٧- الكيالي، **الأدب المعاصر في سوريا (١٨٥٠-١٩٥٠)**، القاهرة ١٩٥٩، ص ٨١.

٣٨- مجلّة **النعمة**، تشرين الثاني ١٩٠٩، ص ٣٤٠.

٣٩- مجلّة **النعمة**، تشرين الثاني ١٩١١، ص ٥١٤.

٤٠- راجع:

H. N. Howard, ***The King-Crane Commission: An American Investigation in the Middle East,*** Khayat's, Beirut, 1963.

٤١- أثيناغوراس الأوّل، ولد عام ١٨٨٧ في تسارابلانا (تحت الحكم العثماني) وبعدما تدرّج في المسؤوليّات الكنسيّة في بلدان عدّة صار بطريركًا على القسطنطينيّة عام ١٩٣٩، وعاش في اسطنبول - مركز البطريركيّة - حتّى وفاته عام ١٩٧٢.

٤٢- لفظ «السرّ» هنا مستخدم بالمعنى اللاهوتيّ المسيحيّ (حكمة الله التي لا تراها عين ولا تسمعها أذن)، لا بالمعنى الاصطلاحيّ الشائع.

٤٣- O. Clément, ***Dialogues avec la Patriarche Athénagoras,*** Fayard, Paris 1976.

٤٤- راجع خطابه في مؤتمر القمّة الإسلاميّ -الطائف والمنشور في البطريرك أغناطيوس الرابع، **المسألة اللبنانيّة والمصير المسيحيّ**، مركز الدراسات الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ، بيروت، ١٩٨٨.

٤٥- راجع: البطريرك أغناطيوس الرابع، «**المسيحيّة ولقاء الأديان والثقافات**»، في **من خبرة أنطاكيّة إلى دعوتها**، بيروت ١٩٨٥.

٤٦- المطران جورج خضر، **لو حكيت مسرى الطفولة**، دار النّهار، بيروت ١٩٧٩.

٤٧- راجع: «**المسيحيّة في عالم تعدّديّ، تدبير الروح القدس**»،

"Christianity in a Pluralist World. The Economy of the Holy Spirit", in ***Ecumenical Review,*** April 1971.

مسيحيّو أنطاكية الأرثوذكس والمسلمون: بين الماضي القريب والحاضر*

يجد مسيحيّو أنطاكيّة الأرثوذكس أنفسهم إزاء «إسلام يبحث عن نفسه» و«في غمّ الحداثة». غير أنّها موسومة أيضًا باستمراريّة الماضي، القريب منه بوجه خاصّ، على صعيد بناها وأوضاعها ووعيها التاريخيّ.

من تشكّل الملّة إلى تفكّكها

بين أزمة القوميّة المعاصرة وما اصطلح على تسميته «الصحوة الإسلاميّة»، لا مفرّ من العودة بسرعة إلى ما اختبره المسيحيّون الشرقيّون في ظلّ نظام الملل في العهد العثمانيّ.

لقد كانت الملل، وهذا ما توحي به الكلمة نفسها، بمثابة «أمم» تضمّ مَن كانوا على على دين واحد، ومن ثمّ على مذهب واحد من غير المسلمين. إلاّ أنّ الكيان الاجتماعيّ-الحقوقيّ الخاضع للسلطة المركزيّة فيما كان يحظى بهامش من الاستقلاليّة في شؤونه الداخليّة، الكنسيّة منها والقضائيّة في المقام الأوّل، اقترب لدى البعض، كالأرمن،

* محاضرة غير منشورة أُلقيت عام ١٩٩٣.

من الأمّة كما نعرفها اليوم. ذلك أنّ اللغة والثقافة، إلى جانب الدين، أساس وحدتهم. أمّا الروم، ويشير اسمهم في الأصل إلى كونهم ورثة الرومان الشرقيّين، فشكّلوا جماعة موحّدة ومتنوّعة في آن معًا. لكنّ النظرة العثمانيّة للعالم لم تأبه لتنوّعهم الثقافيّ واستقلال كنائسهم الواحدة عن الأخرى. لذلك اعتبر بطريرك القسطنطينيّة رأسًا لهم، أيّ «ملّة باشي». ومارس بالعقل دور الوسيط بين الرعايا، عربًا أو يونانًا أو بلغارًا، والدولة. وكانت الكنيسة التي يرأسها، بحسب المفهوم العثمانيّ، مؤسّسةً قانونيّة وإداريّة تابعة للدولة، تستمدّ سلطتها منها وإليها تعود في كلّ ما يتجاوز الحدود الضيّقة لحياتها الدينيّة العاديّة، بما فيها تطبيق قوانين الأحوال الشخصيّة الخاصّة بها.

في الواقع، قام نظام الملل على اعتبار الدين المصدر الأوّل لهويّة المنتسبين إليه، وعلى أنّ الانتماء إلى الجماعة الدينيّة، على اختلاف إثنيّاتها ولغاتها، يتعدّى الولاءات الأخرى ما خلا، بالطبع، ولاء الخضوع للدولة العثمانيّة.

ولم يكن النظام المذكور، وإن استوحى المبادئ التي استندت إليها منظومة «أهل الذمّة» التقليديّة، في منأى عن التبدّلات التي تحكمها موازين القوى الداخليّة والخارجيّة. ففي المرحلة الأولى، حيث كان الروم أكثريّةً في القسطنطينيّة، مُنح البطريرك صلاحيّات واسعة نسبيًّا. ولعلّ مردّ ذلك إلى خشية العثمانيّين من نزوح الروم الكثيف، ومن احتمال طلبهم التحالف مع القوى الأوروبيّة، على الرغم من كلّ ما أبدوه في السابق حيالها من مشاعر العداء والحذر والخيبة. وتعزّزت

السلطة البطريركيّة بفعل اتّساع اللامركزيّة، ومن ناحية اخرى، بقوّة الدعم الذي حظيت به من أجهزة الدولة عندما لجأت إليها بقصد تنفيذ قراراتها. ذلك أنّه سرعان ما دخلت الملّة في طور من الصراعات والمنافسات التي أذكتها سياسات الدول الأوروبيّة ونشاطات مبشّريها، رغم تبريرها بالحرص على حماية المسيحيّين وتحسين أوضاعهم. لكنّها، في حقيقة الأمر تذرّعت بهذا الحرص لتحقيق غرض مزدوج يبدو في الظاهر متناقضًا: الإبقاء على التمايز بين المسلمين والمسيحيّين، والسعي إلى خلخلة نظام قائم عليه من طريق الدعوة إلى تحديثه وإصلاحه.

وشهد القرن التاسع عشر تحوّلات بارزة، فتكاثرت الملل، واعترفت السلطات بالجماعة الكنسيّة المنفصلة عن الروم ملّةً للكاثوليك مستقلّة في عام ١٨٤٨. وقد سبق ذلك، منذ الثورة اليونانيّة التي اندلعت عام ١٨٢١، تصدّعٌ في وحدة الكيان الأرثوذكسيّ نفسه أدّى لاحقًا إلى قيام كنيسة يونانيّة مستقلّة عن القسطنطينيّة عام ١٨٣٣. كما زعزعت إصلاحات السلطان محمود الثاني الأساس التقليديّ للدولة العثمانيّة، مثيرةً اعتراضات رجال الدين المسلمين والروم على حدّ سواء. وعندما أمر السلطان بإعدام البطريرك القسطنطينيّ بحجّة مسؤوليّته المزعومة في دعم الحركة الاستقلاليّة اليونانيّة، كشف عن سوء فهم عميق لموقفه المتحفّظ حيال القوميّة المستندة إلى الفكرة العلمانيّة[1].

ولعلّ التحوّل الأهمّ أتى بفعل إصلاحات عام ١٨٥٦، وبين عامَي ١٨٦٢ و١٨٦٧، والتي جاءت بدورها نتيجة للضغط الأوروبيّ على

الدولة العثمانيّة. وعلى الرغم من أنّ الإصلاحات المذكورة قالت بضمان مساواة المسيحيّين بالمسلمين، فإنّها أعادت تنظيم الملل على نحو يضعف السلطة الكنسيّة لمصلحة الفئات الصاعدة، اجتماعيًّا وثقافيًّا، من العلمانيّين ذوي الصلات المتعدّدة بالغرب. وواجهت إعادة التنظيم هذه أشكالاً متعدّدة من المقاومة المسيحيّة والإسلاميّة تحرّكها أحاسيس ودوافع مختلفة. فالمسلمون لم يرتاحوا، عمومًا، لما بدا لهم قطيعةً مع التراث الإسلاميّ، فيما رأى المسيحيّون، ما عدا النخب العلمانيّة التي سبقت الإشارة إليها، أنّ خصوصيّتهم وما سمّي الامتيازات المتّصلة بها باتت مهدّدة.

ولم تقف التدخّلات الأوروبيّة، بالطبع، عند حدود النظام القانونيّ، بل سلكت سبيل التأثير الثقافيّ المؤدّي إلى ترسيخ التعدّد والتباين. فساهم التعليم الإرساليّ في تعميق تفاوت ثقافيّ هو بمثابة «تعويض» على التفاوت في الحقوق المدنيّة والسياسيّة. إلاّ أنّه لم يخدم بالضرورة قضيّة المساواة الحقيقيّة، إذ تسبّب بازدياد الريبة عند المسلمين تجاه المسيحيّين. كما دفع بهؤلاء إلى الجنوح صوب التماهي مع الثقافة الغربيّة، واحتقار الثقافة الإسلاميّة والشرقيّة، ووفّر لهم وسائل لتوكيد الذات، وعلى نحو جديد، بوجه النظرة الإسلاميّة الاستعلائيّة تجاههم. وسمح التأثير الثقافيّ الغربيّ أيضًا بتغيير في علاقات القوى الاجتماعيّة والاقتصاديّة لمصلحة المسيحيّين.

لا بدّ لنا في هذا السياق من الإشارة إلى الالتباس في موقف أبناء ملّة الروم من العرب إزاء هذه التأثيرات، فضلاً عن حدود إفادتهم منها،

بالمقارنة مع غيرهم من المسيحيّين. تكفي الملاحظة أنّ المدارس الروسيّة التي نشطت في تعليمهم، خلال الربع الأخير من القرن التاسع العشر وبعده، لم تسعَ إلى تغريبهم، بل إنّها غالبًا ما ساعدتهم على الرسوخ في هويّتهم الشرقيّة والعربيّة[٢].

ومن جهة أخرى فإنّ التفكّك التدريجيّ لملّة الروم، ومعه التغيّرات المتلاحقة في البنى العثمانيّة التقليديّة وفي المجتمع والثقافة، ترافق وازدياد الوعي بالتمايز، الكنسيّ والثقافيّ، لدى الروم الأنطاكيّين، ممّا دعاهم إلى العمل بهدف نزع الهيمنة اليونانيّة عن مقدّراتهم الكنسيّة. وتحقّق لهم ذلك بانتخاب بطريرك عربيّ عام ١٨٩٩، أي بعد أكثر من قرن ونصف من تعاقب بطاركة يونانيّي اللسان على سدّة الكرسيّ الأنطاكيّ. واكتسب هذا الحدث الكنسيّ دلالةً تتعدّى مغزاه المباشر، حتّى أنّ البعض رأى فيه أوّل انتصار حقيقيّ للقوميّة العربيّة[٣]، فيما اكتفى آخرون بالقول إنّه سمح بتنامي الوعي القومي[٤]، أو أنّ المشاعر العربيّة تأجّجت في سياق الصراع ضدّ الإكليروس اليونانيّ[٥].

وعي جديد ودور جديد؟

ومهما يكن من أمر هذه الدلالة فإنّنا امام تحوّل في وعي الذات لدى الأرثوذكس الأنطاكيّين، يظهر في إحساسهم بأنّهم صاروا قادرين على تقرير مصيرهم بأنفسهم. ولا ينفصل هذا الإحساس عن الإدراك أنّهم مؤهّلون للاضطلاع بدور، أكبر ممّا يسمح به حجمهم كأقلّيّة عدديّة في تشكيل نظام مجتمعيّ وسياسيّ جديد يحلّ محلّ آخر تقليديّ يقترب

من الانهيار. وإذا كان ذلك غير مستغرب في تاريخ العلاقات بين الأقلّيّات والأغلبيّات عندما تبلغ المجتمعات والدول منعطفات تجد مؤسّساتها فيه نفسها تحت السؤال[٦]، فإنّ الدور المذكور لم يكن ليتأسّس على فكرة «انفصاليّة» عن المحيط الإسلاميّ، بل على الرغبة في إيجاد رابطة أو جامعة جديدة تشدّ الأقلّيّة إلى الأغلبيّة. صحيح أنّ مبدأ الرابطة القوميّة مدينٌ للفكر الغربيّ الحديث، إلاّ أنّه تزاوج مع الوعي المسيحي الشّرقيّ ويقظة الخصوصيّة الأنطاكيّة، بمعنى التحرّر الكنسيّ من سيطرة اليونان، والخصوصيّة السوريّة والعربيّة بالمفهوم الثقافيّ والسياسيّ. ولم يكن هذا الوعي بالضرورة دينيًّا. ويظهر ذلك بوضوح في كتابات شخصيّات معروفة مثل جرجي زيدان وفرح أنطون. فالأوّل عمل على إحياء معرفة العرب بماضيهم معبّرًا عن اعتزاز مسيحيّ به لا يخلو من الرومنطيقيّة. أمّا الثاني فبدعوته إلى الوحدة الوطنيّة على أساس المساواة وفصل الدين عن الدولة سعى جاهدًا إلى التمييز بين المسيحيّة الشرقيّة والغرب مؤكّدًا بفخر: «نحن هم المسيحيّون الحقيقيّون، وديننا لم يتدخّل في السياسة. ونحن غير مسؤولين عن أعمال المسيحيّة الغربيّة. إنّ ولاءنا هو للشرق، وقد عشنا دومًا أوفياء للسلطان»[٧].

واقع الحال أنّ النخب الأرثوذكسيّة شاركت في ما سميّ «حركة النهضة العربيّة» من منظورها الخاصّ الذي يؤلّف بين الرسوخ في الانتماء إلى الشرق، وانفتاح على الأفكار العصريّة الوافدة من الغرب، وهو ما لم يقتصر لا على المسيحيّين ولا على العرب. ودفعت هذه

المشاركة الكثيرين منهم إلى العمل شبه-السياسيّ، والسياسيّ لجهة المطالبة باللامركزيّة داخل الإمبرطوريّة العثمانيّة، ومن ثمّ بالدعوة إلى القوميّة العربيّة. إلاّ أنّ هذه الدعوة لم تخلُ عند البعض من الالتباس، الذي يكاد أن يكون لاواعيًا بين الوحدة العربيّة والفكرة السوريّة ونوع من الفكرة اللبنانيّة. ولعلّهم بالأحرى أدخلوا في عروبتهم مفهومهم للخصوصيّة السوريّة واللبنانيّة. وعلى الرغم من ذلك مال الأرثوذكس بوجه عامّ، وعلى رأسهم البطريرك غريغوريوس الرابع، بعد انهيار الدولة العثمانيّة إثر انتصار الحلفاء في الحرب العالميّة الأولى، إلى تأييد الحكومة العربيّة التي أعلنت عام ١٩٢٠ استقلال سوريا بحدودها الطبيعيّة، وبزعامة الملك فيصل. وبعد الهزيمة التي لحقت بها في العام نفسه على يد الفرنسيّين، عانوا كسائر الاستقلاليّين من الخيبة تجاه العطف الأوروبيّ، وقد سبق أن تطلّع البعض إليه. أكثر من ذلك، وجدوا أنفسهم بمواجهة الانتداب الفرنسيّ، فانصبّ الفكر والعمل القوميّان على انتزاع قدر أكبر من الحكم الذاتيّ، ورفض التعاون مع الحكم الأجنبيّ، ومناشدة القوى الليبراليّة في الغرب أن تعترف بالحقوق الوطنيّة المشروعة. ولم يتخلّف الأرثوذكس عن محاولات الإبقاء على الفكرة العربيّة حيّةً في النفوس، بعد أن جاءت تهدّدها التقسيمات السياسيّة الجديدة، وإثارة التأييد لعرب فلسطين في مقاومتهم للاستيطان اليهوديّ. ولم تغب الشخصيّات الأرثوذكسيّة عن المؤتمرات المتلاحقة والهادفة إلى تبادل المساعدة بين العرب في صراعهم ضدّ الأجنبيّ، ومن أبرزها مؤتمر بلودان عام ١٩٣٧ الذي

شدّد على الطابع الإسلاميّ-المسيحيّ للقوميّة العربيّة، والذي اختير مطران حماه واحدًا من نوّاب رئيسه[٨].

لقد كان الكيان العربيّ أمرًا مسلّمًا به في آخر أيّام الدولة العثمانيّة، وظلّت قضيّة توحيده قويّةً بعد سقوطها. إلاّ أنّ التقسيم الناتج عن الاتّفاقات بين الدول الأوروبيّة ما بعد الحرب أحدث واقعًا جديدًا وضع فكرة الأمّة العربيّة موضع تساؤل، فباتت فئات من المسيحيّين، ومن المسلمين أيضًا، تتعرّض لمنافسة فكرة الأمّة السوريّة والأمّة اللبنانيّة، وذلك بتشجيع من السلطة المنتدبة. فاضطرّ دعاة القوميّة العربيّة إلى تبرير نضالهم في سبيل الحكم الذاتيّ لكلّ دولة بمفردها، على اعتبار أنّه الخطوة الأولى نحو الوحدة.

ولم تكن العلمانيّة غريبةً عن الفكرة القوميّة العربيّة. لكنّ التأكيد على أسسها النظريّة لم يكن بالقدر ذاته عند القائلين بها. فالمسيحيّون، بوجه الإجمال، رأوا ضرورة فصل الحقل الدينيّ عن ميدان السياسة معتبرين أنّه لخير الاثنين معًا. غير أنّهم لم يُجمعوا في إصرارهم على إيلاء العلمانيّة الأفضليّة في العمل الوطنيّ. فاكتفى العديد منهم بالتشديد على الرغبة المشتركة بينهم وبين المسلمين في تجريد فرنسا من سلاح قويّ، أشبه بالذريعة، وهو حماية الأقلّيّات من طغيان الأكثريّة. كما وعوا الحاجة إلى مقاومة الصهيونيّة من منطلق قوميّ، أي على أساس الخطر الذي يهدّد مصالح المسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء.

إنّ الإحجام عن الدعوة الحثيثة إلى قبول العلمانيّة لم يكن مجرّد

ضرب من ضروب الواقعيّة السياسيّة الظرفيّة، إنّما جاء تعبيرًا عن إدراك لصعوبة بل استحالة الفصل بين القوميّة العربيّة والإسلام. ذلك أنّ معظم العرب إذا ما كانوا متيقّنين من أنّ غير المسلمين منهم جزء لا يتجزّأ من الأمّة العربيّة، فإنّ الإسلام أساس شعور العرب بوحدتهم وهو القاعدة الحضاريّة لخصوصيّتهم القوميّة. أكثر من ذلك، فإنّ البعض نظر إلى القوميّة العربيّة كخطوة لا بدّ منها لإحياء الإسلام، فيما تعدّى آخرون هذا القول إلى اعتبار الإسلام بمثابة صانع للأمّة العربيّة ومستودع ثقافتها وموضوع عزّتها. ولم يغب عن بال أصحاب هذا الموقف، أو الكثيرين منهم، الانتباه إلى احتمال الاستئثار الإسلاميّ فحذّروا منه، تلميحًا، عن طريق إشراك المسيحيّين العرب في الاعتزاز بالحضارة الإسلاميّة. ويتحوّل هذا التلميح إلى التصريح عند بعض المسيحيّين العرب. فالمؤرّخ الكبير وأستاذ جيل بأكمله من القوميّين العرب والأرثوذكسيّ الدمشقيّ المولد قسطنطين زريق لا يجد أيّة غضاضة من تبنّي المسيحيّين للتراث الإسلاميّ العربيّ. وهو إذ يدعو إلى عقيدة قوميّة لا يغفل أنّ المجتمع العربيّ يستمدّ الكثير، روحيًّا وثقافيًّا، من الإسلام. لكنّه في اعترافه بالعلاقة الجوهريّة بين العرب والإسلام يميّز بين «الروح الدينيّة» و«العصبيّة الطائفيّة»[٩]. إنّ مقاربة زريق الأولى لهذه المسألة لم تأتِ وحيدةً في بابها عند المسيحيّين العرب. فهناك مثلاً محاولة لاحقة سلكت طريقًا مشابهًا قام بها المفكّر السياسيّ البارز ومؤسّس «حزب البعث»، الدمشقيّ المتحدّر من أسرة أرثوذكسيّة، ميشال عفلق. إلاّ أنّ الالتباسات التي لحقت بالفكرة

القوميّة، في أذهان المسيحيّين والمسلمين، لم تتبدّد بالكامل على صعيدَي النظريّة والسلوك السياسيّ رغم هذه المواقف، فضلاً عن تلك التي عبّرت عنها صياغة للعقيدة القوميّة شديدة الوضوح والتماسك قدّمها ساطع الحصري. لقد اعترف هذا المفكّر البارز بأنّ نشوء القوميّة العربيّة من الوجهة التاريخيّة اتّصل على نحو وثيق بالإسلام، إلاّ أنّ العرب برأيه لا يشكّلون جوهريًّا أمّةً إسلاميّة. وعلى هذا، فالمسيحيّون الناطقون بالضاد عرب كالمسلمين، وبالمعنى ذاته، من غير أن يتخلّوا عن أيّ شيء من تراثهم الدينيّ أو أن يقتبسوا تراث الإسلام. والواقع أنّهم، والأرثوذكس منهم بوجه خاصّ، لم يستيقظوا على قوميّتهم إلاّ عن طريق تراثهم الدينيّ[١٠].

نحو مصالحة بين الهويّات

من جهة أخرى، فإنّ جيل ما قبل الحرب العالميّة الأولى عرف بشكل متنامٍ شعورًا وطنيًّا نحو سوريا كوحدة جغرافيّة وتاريخيّة. ولعلّ المسيحيّين الشرقيّين أدّوا قسطهم في تقويته يؤيّدهم في ذلك انتماؤهم الكنسيّ إلى الكيان الأنطاكيّ. وبوسعنا الافتراض، من دون تردّد كبير، أنّه لو قُدّر لسوريا أن تستقلّ كوحدة غير مجزّأة، لتسنّى للشعور القوميّ العربيّ أن يوظَّف في هذه الوحدة، ولقام نوع من التوازن بين الوطنيّة السوريّة والقوميّة العربيّة على غرار ما شهدته مصر. إنّ تجزئة سوريا إلى دويلات لم يشكّل أيّ منها كيانًا وطنيًّا، ما خلا جبل لبنان، جعلت الإحساس القوميّ يتوجّه نحو جامعة أوسع، وبخاصّة لمّا بدا أنّ الاتّحاد

مع بلدان عربيّة أخرى لن يكون أصعب من توحيد سوريا، لا بل يكون خطوة في هذا السبيل. يبقى أنّ الفكرة السوريّة، التي راجت قبل سقوط الدولة العثمانيّة، ضعفت بعده. لكنّها انتعشت بعض الشيء، وإنْ بصيغة أخرى، في الثلاثينيّات نتيجة قيام حزب وضع القوميّة السوريّة في قلب مبادئه، وهو «الحزب القوميّ السوري» الذي أسّسه، عام ١٩٣٢، أنطون سعاده. ويعود لذلك تأثير الحزب المذكور في بعض الأوساط المسيحيّة، الأرثوذكسيّة خصوصًا، فضلاً عن جاذبيّة علمانيّته الصريحة. يشدّد سعاده على الأمّة بوصفها الوحدة الأساسيّة في التاريخ الإنسانيّ، ويرى أنّها تنشأ عن المصلحة والإرادة لا على الدين. ويحاول من خلال قراءته المفصّلة للتاريخ أن يثبت وجود أمّة سوريّة لها وجدان اجتماعيّ مشترك، وهي تشمل سكّان سوريا الجغرافيّة بكاملها. وكان يميل إلى معارضة الفكرة القائلة بوحدة عربيّة شاملة، إذ يعتبرها غير عمليّة، ومن شأنها أن تصرف الجهود عمّا هو ممكن التحقيق. لكنّ الحزب صار بعد ١٩٤٥، أقلّ تحفّظًا حيال العروبة السوريّة بمثابة خطوة أولى نحو تكتّل عربيّ أوسع.

ومع مرور الزمن، ونشوء جيل جديد قبل بالحدود المصطنعة بين الدول العربيّة أمرًا واقعًا لا يفيد الطعن المتواصل بشرعيّته، فقدت فكرة سوريا الطبيعيّة شيئًا من قوّتها. وعزّزت العوامل التي أضعفت القوميّة السوريّة من قوّة الفكرة اللبنانيّة. فبعد الاحتلال الفرنسيّ في ١٩١٨ استعاد لبنان حكمًا ذاتيًّا كان العثمانيّون وضعوا حدًّا له أثناء الحرب. وأُعلن، عام ١٩٢٠، «لبنان الكبير» بحدود موسّعة. غير أنّ معظم

القوميّين في سوريا لم يعترفوا بكيان لبنانيّ منفصل، ومعهم معظم المسلمين ونسبة ملحوظة من الأرثوذكس ممّن أُلحقوا به عند تعديل الحدود. وسلكت مع الوقت الفكرة اللبنانيّة طريقين: تعريف لبنان بأنّه ملجأ للمسيحيّين وسط محيط ينطبع بالإسلام والقوميّة العربيّة، وهي ليست إلاّ تعبيرًا آخر عن الهويّة الإسلاميّة من جهة، ومن جهة ثانية التأكيد على أنّ لبنان، وإنْ كان عربيًّا، فله وجه محلّيّ مميّز يجدر أن يُحافظ عليه، مؤقّتًا على الأقلّ. ولم يكن مستغربًا أن يختار معظم الأرثوذكس، ومعهم نسبة غير قليلة من المسيحيّين الآخرين، الطريق الثاني. فبالإضافة إلى استمرار شعبيّة القوميّتين العربيّة والسوريّة في صفوفهم، حافظت كنيستهم على وحدتها مبقيةً على الروابط الدينيّة والمعنويّة، وما يتّصل بها من علاقات اجتماعيّة بين اللبنانيّين والسوريّين. كما لعب انتماؤهم الكنسيّ الشرقيّ، وما يرافقه من غياب للتماثل مع الغرب، في مواصلة تمايزهم عن المسيحيّين الذين فضّلوا الطريق الأوّل، وباتوا أصحاب السيطرة السياسيّة بفعل الدعم الفرنسيّ وثقافتهم الحديثة وتضامنهم الطائفيّ.

ودفعت «اللبنانيّة» المتصالحة مع الانتماء السوريّ والعربيّ أغلبيّة الأرثوذكس إلى إيلاء العلاقات مع المسلمين في ظلّ العيش المشترك بين اللبنانيّين اهتمامًا يعزّزه الدور الذي آل إليهم في الحياة السياسيّة، وتوزّعهم السكّانيّ، واختلاطهم مع الطوائف الأخرى.

الهوامش والمراجع

١- Kemal H. Kerpat, “Ottoman Views Towards the Orthodox church”, *in* ***Orthodox Christians and Muslims,*** Holy Cross Orthodox Press, 1986, p. 150.

٢- Derek Hopwood, ***The Russian Presence in Syria and Palestine: 1843-1914,*** Oxford University Press, 1969, ch. 9.

٣- ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القوميّة**، ١٩٥١، ص١٧١.

٤- Robert Haddad, ***Syrian Christians in Muslim Society,*** Princeton University Press, 1970, p. 83.

٥- Pierre Rondot, ***Les Chrétiens d’Orient,*** J. Peyronnet et Co., paris, 1955, p. 205.

٦- راجع ما جاء في هذا الصدد عند حدّاد، المرجع السابق، ص ٧٠.

٧- ألبرت حوراني، **الفكر العربيّ في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩٣٩)**، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧، ص ٣١٠.

٨- R. Montagne, ***Réactions arabes contre le Sionisme: Congrés de Bloudane, Entretiens sur l’évolution des pays de civilisation arabe,*** Paris, 1938, p. 430.

٩- قسطنطين زريق، **الوعي القوميّ**، بيروت، ١٩٣٩، ص ١١٢ و٢٠٧.

١٠- ساطع الحصري، **محاضرات في نشوء الفكرة القوميّة**، القاهرة، ١٩٥٥، ص ١٥٨.

المسيحيّون في المشرق العربيّ: قراءة في التاريخ المعاصر*

تكمُن خصوصيّة هذه القراءة لتاريخ المسيحيّين في المشرق العربيّ المعاصر، ومحدوديّتها، بأنّها تشُقّ طريقها ما بين المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة العامّة من جهة والمجال الكنسيّ من جهة أخرى. وعلى الرغم من انصرام القرن العشرين، فهي أيضًا موسومة، منذ البداية، بالحذر من الجنوح إلى إطلاق الحكم على ما يُميّز الحقبة المعاصرة في تاريخ المسيحيّة الطويل. ولذلك تختار هذه القراءة أن تُصوّب النظر نحو جوانب محدّدة من هذا التاريخ.

غالبًا ما تُثار المسألة الديمغرافيّة في أوّل اهتمامات الكثيرين ممّن يكتبون عن نهاية القرن. ويرى هؤلاء أنّ التناقص في أعداد المسيحيّين، بفعل الهجرة أو غيرها من الأسباب، يُنذر، على عتبة القرن المقبل، باضمحلال الوجود المسيحيّ. لكنّ فئة أخرى، وبعضها أكثر اطّلاعًا على الأرقام، واستنادًا إلى الإحصاءات المتوفّرة والتقديرات ومقارنتها، لا ترى الأمر بصورة هذا الافتراض. بل إنّها، بعد تأييد ما هو معروف

* **المسيحيّة عبر تاريخها في المشرق**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، ٢٠٠١.

عن تضاؤل أعداد المسيحيّين النسبيّ، تنفتح على أسئلة يتردّد الباحثون في الإجابة الحاسمة عنها، وفي مقدّمها ما يتّصل باستشراف المستقبل: «أُفول أم كسوف؟»(١).

من نافل القول أنّ همّ الحجم العدديّ للمسيحيّين لا ينفصل عن قلق العديد منهم نتيجة تراجع أدوارهم في الحياة العامّة. ويرى البعض، هنا وفي الغرب، أنّ القرن الحاليّ افتُتح بآمال ووعود كبيرة ما لبثت أن انقلبت بسرعة إلى خيبة مأساويّة عند بعض الجماعات المسيحيّة، من الأرمن والآشوريّين والسريان، والتي تطلّعت إلى تحقيق أهداف لها قوميّة أو شبه قوميّة. أمّا الجماعات المسيحيّة الأخرى، فأُتيح لأبنائها، في ظلّ تفكّك النظام القديم والدخول في مرحلة حافلة بالتغيير من كلّ نوع، أن يمارسوا تأثيرًا في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة أهمّ من السابق، بل على نحو تتعدّى أهمّيّته أحجامهم العدديّة. إلاّ أنّ القرن يُختتم، عند الكثير من هذه الجماعات أيضًا، بخيبات توازي في عمقها آمال القرن الحالي ووعوده.

من جهتهم، يميل المهتمّون بالشأن الدينيّ والكنسيّ إلى قراءة خبرة القرن العشرين لمسيحيّي المشرق العربيّ على ضوء الأخذ والردّ الذي لم ينقطع بين المسيحيّين أنفسهم، وبينهم وبين المسلمين، حول قضيّتَي «الهويّة» و«الحضور»(٢). كما تستوقفهم مشكلة التكيّف في الخروج من عالم الملّة إلى عالم متنازع بين تشكيلات تقليديّة وأخرى حديثة. وتظهر هذه المشكلة، بصفة خاصّة، في تقلّص الوظائف التمثيليّة والوسيطة بين الدولة ورعاياها، والتي اضطلعت بها الكنائس فيما

مضى، واستعادة، أو تعزيز، بعض الأدوار الروحيّة والتربويّة والثقافيّة والاجتماعيّة المتحرّرة من قيود المنطق الملّيّ واعتباراته. وتبرز بصفة خاصّة، ثلاث ظواهر انطبعت بها الحياة الكنسيّة في هذا القرن: النهضة الروحيّة أو الإحياء الدينيّ، تحديث البُنى في بعض جوانب الحياة الكنسيّة وبناء المؤسّسات واعتماد منطقها في العمل الكنسيّ، وإرساء علاقات جديدة بين الكنائس يوثّقها الحوار بينها والتعاون.

غنيّ عن القول أنّه يتعذّر علينا في صفحات معدودة، أن نستعرض تاريخ المسيحيّين في المشرق العربيّ على نحو يفي هذه القراءات، وما تثيره من أسئلة، حقّها. حسبها ألاّ تُغفل أيًّا منها، وهي متمايزة وإنْ غير منفصلة، وأن تحاذر التعميم واختزال التفسيرات والانزلاق من الفرضيّات إلى التأكيدات المتسرّعة.

في مرآة الأرقام

يؤكّد غير مطّلع وباحث أنّ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين كان حقبة مؤاتية للتزايد السكانيّ المسيحيّ في المشرق العربيّ. فالمسيحيّون استفادوا، على صُعد عدّة من بينها العدديّ، من التغييرات الدستوريّة والسياسيّة التي عرفتها الدولة العثمانيّة، ومن الروابط الاقتصاديّة والثقافيّة التي توطّدت بين فئات غير قليلة منهم والدول الأوروبيّة. وتحسّنت أوضاعهم المعيشيّة وارتفعت منزلتهم في المجال الاجتماعيّ العامّ من دون أن تهدّد علاقاتهم مع المحيط الإسلاميّ. وبحسب الإحصاءات المتوفّرة عن عام ١٩١٤،

بلغت نسبة المسيحيّين إلى مجموع السكّان في المنطقة التي تشمل اليوم سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ما ينوف على الربع وهي أعلى نسبة لهم منذ الحروب الصليبيّة(٣).

إلاّ أنّ هذه النسبة تدنّت على امتداد القرن. غير أنّه لا يتيسّر قياسها بدقّة، وبخاصّة بعد قيام الدولة الوطنيّة الحديثة التي لم تحافظ كلّها، وإنْ لأسباب مختلفة، على التقليد العثمانيّ في تعداد الرعايا حسب انتمائهم الدينيّ. ففي لبنان ليس من إحصاء رسميّ في هذا المجال منذ ١٩٣٢ بفعل الحذر من التداعيات السياسيّة المحتملة لأيّ تغيير في التوازن العدديّ بين الطوائف. وفي سوريا، أُلغيت ومنذ الستينيّات، ولأسباب تتعلّق بطبيعة الدولة وتحديدها للمواطنة، كلّ إشارة إلى الانتماء الطائفيّ في القيود الإحصائيّة الرسميّة. أمّا الفلسطينيّون، فإنّ تشريدهم منذ قيام دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ لم يسمح لأيّ جهة أن تقيس تنوّعهم الدينيّ. وحده الأردن حافظ على التقليد العثمانيّ وما زالت تتوفّر فيه إحصاءات دقيقة نسبيًّا لمواطنيه تسمح باحتساب نسبة المسيحيّين. يبقى الفلسطينيّون المقيمون في دولة إسرائيل وهم مصنّفون حسب انتمائهم الدينيّ.

على ضوء ذلك، ليست المجازفة بتقديرات حول أعداد المسيحيّين ونسبتها إلى أعداد مواطنيهم خالية من المخاطر. فهي، أيًّا كان من أمر رصانتها العلميّة، تتحوّل بسرعة إلى مسألة خلافيّة تتحكّم بها خلافات معنويّة وسياسيّة تتعدّى نطاق القياس والمقارنة.

إلاّ أنّ ذلك كلّه لم يمنع بعض المتخصّصين والكُتّاب، العرب

والأجانب، من الاتّفاق على بعض التقديرات، ومنها أنّ نسبة المسيحيّين إلى مجموع السوريّين واللبنانيّين والأردنيّين والفلسطينيّين المقيمين، تُقارب، عام ١٩٩٠، العشرة بالمائة.

ليس تفسير أسباب التدنّي في النسبة المذكورة خلال ثلاثة أرباع قرن، من الربع إلى العشر، أيسر مرامًا. بل نجد هنا وثمّة جنوحًا إلى اختزالها في انخفاض معدّلات الخصوبة عند المسيحيّين وفي ارتفاع معدّلات الهجرة. كما بات رائجًا، في السنوات الأخيرة، اختزال أسباب الظاهرة الثانية، وهي أشدّ وَقْعًا، إلى الشعور المتزايد بالغربة والقلق على المصير. ويكاد هذا الجنوح يطغى على تفسيرات أقلّ إثارة وتسرّعًا، بل إنّه يُعطّل أحيانًا التفحّص الجاد والتبصّر في احتمالات المستقبل.

ففي بعض الأحيان، يتجاهل الكلام الشائع أنّ نسبة المسيحيّين تناقصت تبعًا لفقدانهم التدريجيّ للأفضليّة النسبيّة في التعليم والصحّة والاستقرار المدينيّ وشبه المدينيّ. كما يتجاهل بعضه، عند الحديث عن انخفاض معدّلات الخصوبة، التغييرات القيميّة التي عزّزت ميل المسيحيّين النسبيّ إلى السعي وراء النجاح الفرديّ والتخفيف من الرهان على التضامن الأُسريّ.

بالإضافة إلى هذه التفسيرات التي لا تُعار اهتمامًا كافيًا، لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الأسباب نفسها أدّت، بين القرن التاسع عشر والقرن العشرين، إلى نتائج معاكسة. فالتطوّرات الاقتصاديّة والثقافيّة ساهمت بدرجة عالية من رفع معدّل سنّ الوفيّات عند المسيحيّين أكثر من

مواطنيهم المسلمين ممّا رفع نسبتهم إلى مجموع السكّان. لكنّها دفعت لاحقًا إلى انخفاض معدّل الخصوبة عند المسيحيّين، بالمطلق ومقارنة مع المسلمين، وهو ما أضعف تلك النسبة(٤).

نزف الهجرة

إنّ الهجرة، وعلى الرغم من انعدام الأرقام الموثوقة، تبقى العامل الأشدّ تأثيرًا في تفسير الخطّ التنازليّ لديمغرافيّة المسيحيّين. فما خلا بعض الكنائس المسيحيّة الصغيرة(٥)، يفوق عدد المهاجرين المنتمين إلى مختلف الكنائس ضعف العدد الإجماليّ لأبنائها.

شهد المشرق العربيّ موجتين من الهجرة الواسعة. امتدّت الأولى من أواخر القرن التاسع عشر إلى آخر الحرب العالميّة الأولى، أمّا الثانية فتواصلت منذ أوائل الستينيّات إلى اليوم.

لا يمكن اختصار دوافع الهجرة المسيحيّة الأولى، كما يفعل البعض، في الهرب من الاستبداد العثمانيّ ومن الجنديّة والمجاعة والفاقة. كما لا يصحّ اقتصار النظر إلى الموجة الثانية بوصفها تخلّصًا من المضايقات وتعبيرًا عن اعتراض المسيحيّين على حرمانهم حقوقًا يتمسّكون بها أو تحسّبًا لاحتمال فقدانها. ذلك أنّ هجرة مطلع القرن لا تنفصل، من حيث محرّكاتها، عن تزايد المسيحيّين العدديّ، المطلق والنسبيّ، وعن تحسّن أوضاعهم المعيشيّة. فقد تسارعت حين بات الوضع الاقتصاديّ غير قادر على تحمّل تبعات ذلك التزايد واتّسع التفاوت بين النموّ الاقتصاد المحلّيّ ومتطلّبات الناس الجديدة.

أمّا هجرة الستّينيّات فإنّها تغذّت بدورها من الرغبة في الارتقاء الاقتصاديّ. وانعكس نموّ ازدهار الاقتصاد أو ركوده على تراجع حدّة الهجرة أو تصاعدها. كما أثّرت فيها، بطبيعة الحال، الأوضاع السياسيّة المتقلّبة من هزيمة ١٩٦٧ وتداعياتها حتّى حرب لبنان.

وما خلا حالة الفلسطينيّين، حيث أدّى قيام دولة إسرائيل إلى تهجير وهجرة واسعَين، فإنّ انعدام الاستقرار السياسيّ والأمان الاقتصاديّ لا يفسّران، بحدّ ذاتهما، الارتفاع النسبيّ في وتيرة الهجرة عند المسيحيّين(٦).

لقد وجد المسيحيّون أمامهم طريقًا مفتوحًا شقّته هجرة يعود تاريخها إلى ما يناهز القرن. وكان نجاح عدد غير قليل مِمّن سبقهم من المهاجرين واستقرارهم ومحافظتهم على بعض الروابط بعائلتهم وطوائفهم بمثابة عامل جاذب لهم. وتزيد فاعليّة هذا العامل بسبب العلاقات الدينيّة والثقافيّة مع الغرب، رغم أنّها كثيرًا ما تكون رمزيّة بل من طرف واحد.

ولا تقتصر خصوصيّة الهجرة المسيحيّة، في موجتها الثانية، على هذا السبب بل تتعدّاه إلى سببين إضافيّين يتكرّر ذكرهما، مهما كان من صعوبة قياس تأثيرهما. ويتّصل الأوّل بالعلاقة بين التناقص المطلق في أعداد المسيحيّين والتسارع النسبيّ لهذا التناقص. فبقدر ما يصغر الحجم العدديّ للمجموعة المسيحيّة، كما هي الحال في فلسطين مثلاً، يقوى نزوع أبنائها إلى الهجرة(٧). ويختصّ الثاني بوقع الشكوك التي يجري الحديث عنها، بدرجات متفاوتة من الجدّيّة والوضوح، حول

ديمومة الوجود المسيحيّ في المشرق العربي[٨]، ومنها ما يكشف عنها المعنيّون أنفسهم الذين تساورهم المخاوف ممّا يخبّئه المستقبل من جهة ما يسمّى موجات الأصوليّة الإسلاميّة.

وتتجاوز التغييرات في ديمغرافيّة المسيحيّين، وانعكاساتها، ما أحدثته موجتا هجرتهم إلى الخارج. فالقرن العشرون شهد أيضًا هجرة أعداد منهم إلى المشرق العربيّ، بل تهجيرًا إليه، وحركات تهجير وهجرة داخليّة أيضًا. وعرفت بدورها، أيًّا كان اختلاف الأسباب وتقاطعها، موجتين كبيرتين. ولم تكن عديمة التأثير على الهجرة إلى الخارج.

ففي مطلع القرن وإلى أوائل العقد الثالث منه. استقرّ في المشرق العربيّ مسيحيّون جاؤوا من تركيا، أوّلهم الأرمن الذين نجوا من المجازر، والسريان والآشوريّون الذين اقتُلعوا من ديارهم أو فرّوا من الاضطهاد.

أمّا موجة النصف الثاني من القرن فتبدأ من تشريد الفلسطينيّين بعد احتلال بلادهم عام ١٩٤٨، وحلول عدد من المسيحيّين منهم في الأردن ولبنان بصفة خاصّة. وأصبح هذا الأخير، منذ الستّينيّات، موقعًا جاذبًا لعدد من المسيحيّين الذين تركوا مصر وسوريا، ولأسباب اقتصاديّة بالدرجة الأولى. كما شهدت الستّينيّات والسبعينيّات والثمانينيّات حركات تهجير داخليّة، منها التي ذهب ضحيّتها في العراق، بعد سقوط حكم عبد الكريم قاسم، عشرات الآلاف من المسيحيّين من منطقة الموصل، ومنها تلك التي طالت مئات الآلاف خلال حرب لبنان، بمن فيهم أعداد كبيرة من المسيحيّين.

وفي الحالتين، فإنّ الضغوط الكثيرة الناتجة عن التهجير والشعور بالخسارة وعدم الاستقرار عند الذين انتقلوا من بلد إلى آخر داخل المنطقة، شكّلت عامل دفع نحو الهجرة الخارجيّة عند الفئتين المذكورتين.

المشاركة والنخب

لم تكن الهجرة، وغيرها من الظواهر المؤثّرة في أعداد المسيحيّين المطلقة والنسبيّة، هاجسًا طاغيًا عند الكثيرين كما صارت في العقدَين الأخيرَين من القرن. ذلك أنّ الحديث عنها تلازم مع اتّساع التعبير عن هموم المشاركة المسيحيّة في السياسة والثقافة، والخوف ممّا يخبّئه المستقبل. إلاّ أنّ هذا التلازم، وهو لا يُستغرب، ليس بحدّ ذاته قرينةً سببيّة. ولا يُخفى على أحد أنّ حجم المشاركة السياسيّة والثقافيّة، ونوعيّتها، لا يُقاسان بالوزن العدديّ فحسب. بل يُمكن النظر إليهما أيضًا، على الرغم من تعدّد العوامل المؤثّرة وهي في أكثرها عامّة ولا تخصّ المسيحيّين وحدهم، في مرآة الدور الذي لعبته، وتطلّعت إليه أو أخفقت في القيام به، النُّخب الثقافيّة والسياسيّة والدينيّة المسيحيّة.

في الواقع، سمح القرن التاسع عشر بتشكّل نخب مسيحيّة امتلكت أدوات ثقافيّة، اكتسبتها من خلال التعليم والانفتاح على الغرب، أتاحت لها خوض غمار التحرّر والتقدّم، لا لمصلحة المسيحيّين دون سواهم بل أيضًا لمصلحتهم المشتركة مع مواطنيهم المسلمين. وكان انخراطهم، ومساهمتهم الرياديّة أحيانًا كثيرة، في الحركات المطالبة

باللامركزيّة والاستقلال، بداية للخروج من العزلة الملّيّة. غير أنّ هذه النُّخب، رغم نموّ تأثيرها في العقود الأولى من القرن العشرين، لم تحلّ محلّ النُّخب التقليديّة وتنتزع منها تمثيل مجموع المسيحيّين وقيادتهم. ويتّصل ذلك، وإنْ بأقدار مختلفة، بموقف هذه النخب من الدين وعلاقتها بالإكليروس. صحيح أنّ البعض كان متمسّكًا بالقيم المسيحيّة التقليديّة أو مهتمًّا بالإحياء الدينيّ أو حريصًا على المحافظة على هويّة مسيحيّة شرقيّة والاعتزاز بها، إلاّ أنّ الكثيرين كانوا متشبّعين بأفكار عصر الأنوار الأوروبيّ. وكانت للبعض منهم مواقف حيال الدين تبلغ حدَّي التنصّل والإنكار[٩].

لقد استُعيد، عبر حركة الأفكار في ما سُمّي عصر النهضة، دور للمسيحيّين سبق له أن كان فاعلاً في المرحلة التي شهدت بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة[١٠]. بيد أنّه تمّ تجاوزه على صعيدَي الريادة والوساطة الثقافيّة. وتفاوتت، حسب الانتماءات الطائفيّة والمراحل، أهمّيّة هذا القطب أو ذاك من الدور المزدوج. فعلى سبيل المثال، سمحت العلاقات مع الغرب، الوثيقة نسبيًّا، لبعض المسيحيّين أن يلعبوا دورًا بارزًا، قبيل الحرب العالميّة الأولى، بالتعريف بالقضيّة العربيّة[١١]. وأتاحت، من جهة أخرى، علاقات التضامن مع المسلمين، والتي يعبّر عنها الوعي الشرقيّ العربيّ، أن تقدِّم فئة من النخبة المسيحيّة مساهمتها الفاعلة في تأسيس الحركات والأحزاب السياسيّة.

وتواصل، بل تنامى، الدور المزدوج خلال الفترة الممتدّة من نهاية الحرب العالميّة الأولى إلى نكبة فلسطين بعد الحرب العالميّة الثانية،

بدعم من القوى الغربيّة المنتدبة وفي ظلّ الصراع معها أيضًا. وبلغ هذا الدور مرحلته الفاصلة عند قيام الدول الوطنيّة الحديثة المستقلّة وبدء المواجهة الطويلة مع إسرائيل.

تغيّر الحال بشكل تدريجيّ خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إذ لم يعد للنخب الثقافيّة المسيحيّة التأثير نفسه، على صعيد الريادة، أكان ذلك داخل الجماعات التي تنتمي إليها أم في المجال العامّ. ولم يعد للدور المسيحيّ الخاصّ لجهة الوساطة الثقافيّة الأهمّيّة ذاتها، رغم قوّة المؤسّسات التربويّة والثقافيّة المتزايدة، وبخاصّة في لبنان. وتضافرت لاحقًا، في تعزيز هذا الاتّجاه، عوامل متعدّدة منها الهجرة، من جهة، وتضاؤل الحاجة إلى الوساطة الثقافيّة واتّساع الفئات القادرة على القيام بها، من جهة أخرى. ومن نافل القول أنّ الاعتراض على اعتناق الثقافة الغربيّة، والذي اختلفت مسالكه من مرحلة صعود الحركات القوميّة والوطنيّة إلى المرحلة التي تعاظم فيها دور التيّارات الإسلاميّة في الثقافة والسياسة، أدّى إلى قدر ملحوظ من الانكفاء في تأثير النخب المسيحيّة بلغ، هنا وثمّة، حدودًا تكاد لا تتعدّى الجماعات المسيحيّة نفسها.

ولم يكن هذا الاعتراض خاليًا من الالتباس من حيث الخلط بين المسيحيّة والغرب، وعدم التمييز بين التأثّر الثقافيّ والولاء السياسيّ للخارج، بل وأيضًا بين الفكر العلمانيّ والمسيحيّة. ولعلّ الالتباس كان، في وجه من وجوهه، صنوًا للالتباس عند بعض النخب المسيحيّة نفسها.

فمساهمة المسيحيّين في الحياة الثقافيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، لم تكن إلاّ، بنسبة محدودة، ذات مرجعيّة مسيحيّة. صحيح أنّ قياس التأثيرات المسيحيّة في الفنّ واللغة والشعر وغيره من صنوف الأدب ليس بالأمر اليسير إلاّ أنّ دور المسيحيّين «المسيحيّ»، وتأثيره في الحياة العامّة، يظهر بصفة خاصّة من خلال ما يثيره الفكر الدينيّ وما يستطيعه من استجابة لحاجات المجتمع كلّه في مواجهة تحدّيات العالم المعاصر. غير أنّ الفكر الدينيّ المسيحيّ في المشرق العربيّ انشغل، خلال هذا القرن، وإلى حدّ كبير، بإعادة اكتشاف الجذور الروحيّة والليتورجيّة الخاصّة بكلّ كنيسة مسيحيّة، وبالحفاظ على الهويّة التاريخيّة. لكنّه اهتمّ أيضًا، وبالوقت عينه، بتكييف الفكر المسيحيّ العالميّ، في تراثاته المختلفة، مع الخصوصيّات المحلّيّة والطائفيّة.

بيد أنّه كان للمسيحيّين في المشرق العربيّ مساهمة فريدة، على صعيد الفكر الدينيّ، تركت بعض الأثر عند مواطنيهم المسلمين وعند أبناء دينهم في الخارج. ولعلّها تظهر بصورة خاصّة في نقد الصهيونيّة من دون الوقوع في المرقيونيّة، أو اختزال التراث اليهوديّ إلى أفكار تؤسّس للفكرة الصهيونيّة وتسوّغها. كما نراه في نقد التعصّب الطائفيّ والتمييز بين الناس، في حقوقهم وواجباتهم، على أساس دينيّ. ونجدها أيضًا في تصويب النظرة إلى الإسلام والمسلمين، وصياغة لغة حوار تطوي صفحة السجالات القديمة.

الشراكة في الوطن وتوكيد الطائفة

على غرار الإشارة إلى العلاقة المتبادلة بين الهجرة والتراجع النسبيّ في تأثير المسيحيّين على صعيد الثقافة، من دون اختزال أو استعجال، لا بدّ من النظر إلى دور المسيحيّين في السياسة وانعكاساته المختلفة. ففي السنوات الأخيرة يتزايد الحديث عنه على ضوء «الإحباط»[١٢] أو الشعور بالغربة، كما يظهر في النزوع إلى طلب الهجرة وفي العزوف عن المشاركة في الحياة العامّة.

كثيرًا ما نقرأ، في كتابات عربيّة وأجنبيّة، عن نموذجَين، أقرب إلى أن يكونا نقيضين، للمشاركة المسيحيّة في حياة المشرق العربيّ السياسيّة. وفيما يقدَّم الأوّل في صورة الخيارات القوميّة، العربيّة أو السوريّة أو الوطنيّة، وهي علمانيّة وإنْ بأقدار متفاوتة، يوصَف الثاني بالطائفيّ. وغالبًا ما يقسّم المسيحيّون، عبر مراحل التاريخ الحديث المختلفة، إلى كتلتين تفصل بينهما حدود المذاهب المسيحيّة. ويتميّز السلوك السياسيّ للأولى بالسعي لتجاوز الشعور والوضع الأقلّويّ عن طريق اعتناق قضايا الوطن كلّه والأمّة، وفي مقدّمها التحرّر من السيطرة الأجنبيّة، والتأكيد على المواطنة ووحدة الانتماء الحضاريّ. أمّا الثانية فهي حريصة على إبراز، بل تضخيم، ما يشكّل خصوصيّة جماعة مسيحيّة بعينها أو خصوصيّة المسيحيّين بوجه الإجمال. ويطغى على سلوكها السياسيّ هاجس حماية الأقلّيّة من طغيان الأكثريّة ويعتمد على العلاقة مع الغرب للحفاظ على تلك الخصوصيّة وضمان الحماية لها.

غنيٌّ عن القول أنّ هذه النمذجة ليست بلا سند. إلاّ أنّها، ككلّ

نمذجة من هذا الصنف، لا تفي التنوّع في المواقف داخل كلّ طائفة مسيحيّة حقّه، ولا تعير اهتمامًا كافيًا لحركة النخب السياسيّة والدينيّة حيث تؤدّي دورًا سياسيًّا، في سياق تاريخيّ متغيّر. نحن أمام نموذجين-مثال يبيّنان لنا بجلاء قوّة قطبَي الشراكة في الوطن وتوكيد الطائفة، أو «الانتماء والاستثناء»[١٣]، في مشاعر المسيحيّين ومواقفهم السياسيّة. لكنّ تصنيف المسيحيّين بشكل قاطع، على أساسها، يغفل أنّ أكثريّة المسيحيّين، في زمن القرن الحاليّ «الطويل»، وفي ما خلا مراحل تتّسم بالحراجة أو المأساويّة، متجاذبةٌ بين القطبين. فعلى سبيل المثال، هناك بعض الغلوّ في «ضمّ» الأرثوذكس إلى الحركات القوميّة، العربيّة والسوريّة، والشيوعيّة[١٤]. كما نجد الميل نفسه نحو المبالغة في إظهار تحفّظ الموارنة، بل عدائهم، حيال الحركات المذكورة تصل أحيانًا إلى إغفال أسماء شخصيّات مارونيّة ذات دور في تلك الحركات، حتّى أنّه يُنسب إلى عدد منها هويّة أرثوذكسيّة.

في كلّ الأحوال يتعذّر الحديث بدقّة عن المشاركة المسيحيّة في الحياة السياسيّة لأسباب تتعلّق بتلك الحياة نفسها ومسألة المشاركة فيها، عند المسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء، في تعاقب الدول والأنظمة منذ سقوط الدولة العثمانيّة. وهناك أسباب تتّصل بتكوين النخب المسيحيّة الحديثة، منذ الإصلاحات العثمانيّة، ومشكلات تجدّدها اللاحق عن طريق الأحزاب أو التمثيل الانتخابيّ.

إنّ علاقة النخب المسيحيّة بمَن يُفترض أن تكون ممثّلة لهم قضيّة شائكة لا يمكن استعجال الكلام عليها. إلاّ أنّ الشهادات القليلة عن

تلك العلاقة، وبخاصّة في مراحل التحوّل من العشرينيّات إلى أواخر الأربعينيّات، توحي أنّ النخب السياسيّة «تسود المسيحيّين أكثر ممّا تقودهم»[١٥]. قد لا يصحّ ذلك، على الأقلّ بالقدر نفسه في النخب التي لعبت دورًا بارزًا في المؤتمرات والحركات الاستقلاليّة وفي الأحزاب، ولا في تلك التي ظهرت بقوّة في الانتخابات النيابيّة.

غير أنّ المشاركة العالية نسبيًّا للمسيحيّين في المؤتمر العربيّ في فلسطين عام ١٩٢٠، ومؤتمر الوحدة السوريّ في دمشق عام ١٩٢٨، ونظيرتها لاحقًا في قيادات الأحزاب القوميّة وفي المقاومة الفلسطينيّة، لا تعني بالضرورة انخراطًا واسعًا للمسيحيّين فيها[١٦]. وعلى الرغم من أهمّيّتها، لا تُقاس، بشكل آليّ، مشاركة المسيحيّين في السلطة وبتمثيلهم بنسبة أعلى من نسبتهم إلى مجموع السكّان، في البرلمانات السوريّة والعراقيّة حتّى عام ١٩٥٨، وفي الأردن منذ قيامه حتّى اليوم، وفي المجلس التشريعيّ الفلسطينيّ.

على ضوء هذه الملاحظات في شأن مكانة النخب المسيحيّة وصفتها التمثيليّة، تتّضح أهمّيّة الدور السياسيّ-الوطنيّ على جاري القول في البيانات الكنسيّة. والتي تمارسه (ولعلّ بعضها يجد نفسه مضطرًا لذلك) القيادات الدينيّة. ولا يعود ذلك إلى ديمومة الماضي الملّيّ فحسب، بل إلى حاجة اجتماعيّة لم تُلغها محاولات تحديث النُّظم والعلاقات في مختلف بلدان المشرق العربيّ. أكثر من ذلك، تبدو تلك الحاجة، في الحالة اللبنانيّة خصوصًا، وكأنّها ازدادت قوّة.

يتجاذب مواقف رؤساء الطوائف المسيحيّة قطبا الوطن والطائفة

اللذان سبقت الإشارة إليهما. ويمكن فهم هذه المواقف على نحو أفضل في سياقها، دفاعيًّا كان أو مبادرًا، وفي تعبيرها عن التوتّر بين «الهويّة» و«المعنى» عند الاضطلاع بالمسؤوليّة الرعويّة وبين «الخوف من الاندثار» و«المجازفة بالحضور»[١٧].

يضيق المجال بقراءة وافية لتطوّر المواقف الطائفيّة والوطنيّة عند رؤساء الكنائس وأشكال تدخلهم في الحياة العامّة، على امتداد تقلّبات القرن. يكفي مجرّد الإشارة إلى عدد منها، ممّا تبدو دلالته غنيّة عن تحليل الدوافع والمؤثّرات وعن عناء الإسهاب في التفسير.

عام ١٩١٩، طالب البطريرك المارونيّ إلياس الحويّك باستقلال لبنان، ورسم على هذا النحو طريقًا سار عليه خلفاؤه. وتوثّقت مذّاك العلاقة الخاصّة بين القضيّة المارونيّة والقضيّة اللبنانيّة. ولعبت البطريركيّة المارونيّة دورًا على الصعيد الوطنيّ اللبنانيّ يتجاوز دورها الطائفيّ، حتّى وإنْ اقتضى ذلك في بعض الأحيان معارضتها الصريحة لسياسات واسعة الشعبيّة بين الموارنة أنفسهم[١٨].

من جهتها، دعت شخصيّات دينيّة عام ١٩١٩، وأمام لجنة كينغ-كراين[١٩]، إلى حكم ذاتيّ، تحت حماية القوى الأوروبيّة، لكيان يضمّ الكلدان والآشوريّين والسريان في منطقتَي غرب الموصل بين دجلة والفرات في العراق، والجزيرة في سوريا. وكانت الأخيرة صارت مستوطنًا لقسم من الذين أُرغموا على النزوح من معاقلهم التاريخيّة في جبال الأناضول الشرقيّة والجنوبيّة وسفوحها.

بين الجماعات المسيحيّة الثلاث، كان الآشوريّون الأشدّ حماسةً

لإغراء الوحدة وحقّ تقرير المصير الوطنيّ. وساهمت تلك الحماسة، والتي غذّاها البريطانيّون، في استعجال الكارثة التي حلّت في العراق عام ١٩٣٣ بعد تخلّي حماتهم المزعومين عنهم[٢٠]. أمّا الكلدان فاختاروا، بوجه الإجمال، الولاء للوطن العراقيّ وحفظوا أنفسهم من انفجار المشاعر ضدّ الأقلّيّات المشكوك في وطنيّتها. ولم يكن قادة السريان أقلّ واقعيّة من الكلدان، بل أنّ بعض قياداتهم الكنسيّة لم يجد غضاضة في الدفاع عن القضيّة العربيّة على نحو المواقف الصادرة، إبّان مؤتمر السلام في باريس، عمّن صار فيما بعد البطريرك أغناطيوس برصوم[٢١].

لكنّ الثلاثينيّات شهدت، عند القيادة الكنسيّة للشقّ الكاثوليكيّ من السريان، عودة إلى طلب الحماية الأجنبيّة ومعها نوع من الحكم الذاتيّ. فالكاردينال تبّوني، بطريرك السريان الكاثوليك اعترض لدى الفرنسيّين، في عام ١٩٣٧، على إخضاع منطقة الجزيرة للسلطة السوريّة[٢٢].

في المقابل، كانت شخصيّات الروم الأرثوذكس الكنسيّة، بوجه الإجمال، في موقع المعارضة للانتداب الفرنسيّ. وسبق للبطريرك الأنطاكيّ غريغوريوس الرابع أن أيّد، ومعه الكثرة من أبناء طائفته، الحكومة العربيّة، والتي لم تعمّر طويلاً، وظلّ وفيًّا للملك فيصل حتّى هزيمته أمام الفرنسيّين عام ١٩٢٠. ولم يكن ذلك التأييد مسألة ظرفيّة بل أتى تعبيرًا، في المدى الأطول، عن انجذاب الأرثوذكس نحو كيان سياسيّ تتطابق حدوده، إلى أكبر حدّ ممكن، مع خارطة بطريركيّتهم. وكان الوجه الآخر لقلقهم حين وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى غربيّة

مسيطرة تتنافس على غنيمة ماديّة ومعنويّة كبيرة[٢٣]. وجاء أيضًا تجاوبًا مع سياسة تعهّد التزامها الشريف حسين وابنه فيصل من بعده، ترمي إلى كسب ثقة المسيحيّين، وضمان المساواة السياسيّة والمدنيّة الكاملة بين المواطنين كافّة. ولعلّ هذه السياسة لم تغب عن العلاقات بين المسيحيّين والأسرة الهاشميّة في العراق والأردن. كما أدّت معارضة فئة غير قليلة من الأرثوذكس للسياسة الفرنسيّة إلى انضوائها في «لبنان الكبير»، من دون حماس كبير. إلاّ أنّ قياداتهم الكنسيّة، وبعد مرحلة انقسامات هدّدت بعضها وحدة البطريركيّة، حرصت على نوع من التوفيق بين الولاء للبنان والانتماء إلى مدى عربيّ مشرقيّ يتعدّاه. وفي العقود اللاحقة يظهر هذا الحرص، رغم اختلاف الظروف والنبرات، عند البطريرك إلياس الرابع[٢٤] والبطريرك أغناطيوس الرابع[٢٥].

هكذا تكون المشاركة المسيحيّة في الحياة العامّة، على صعيد القيادات الكنسيّة، عرفت منذ عشرينيّات هذا القرن تنوّعًا كبيرًا في صيغها واتّجاهاتها. ولم يكن هذا التنوّع، في كلّ مرّة، مجرّد انعكاس لتعدّد الطوائف. غير أنّه انحسر نسبيًّا، في العقود الثلاثة الأخيرة، لمصلحة تقارب أكبر بين المسيحيّين. فخلال الحرب اللبنانيّة، كثيرًا ما اتّفق رؤساء الطوائف المسيحيّة، رغم خلافات أبنائها، على انتهاج سياسة اعتدال وانفتاح على المسلمين تدرأ عن لبنان خطر التفتيت والسقوط، وتسعى لوصل ما انقطع بين أبنائه من وشائج العيش المشترك.

وكما دفعت أهوال الحرب في لبنان، وصعوبات ما بعدها، إلى

المزيد من التلاقي بين الكنائس، فإنّ مشكلات الاحتلال الإسرائيليّ والظلم الواقع على الفلسطينيّين حثّت قادة الكنائس في القدس على التوافق حول القضايا العامّة رغم استمرار المنافسة والتنافر بينهم على غير صعيد. وفي ما يتجاوز لبنان وفلسطين، بات قادة الكنائس المسيحيّة أكثر قدرة على اعتماد لغة واحدة مشتركة في الحديث عن مستقبل المسيحيّين ومصير أوطانهم[٢٦].

عن التكيّف واستجماع القوى

على صعيد حياة الكنائس الداخليّة والعلاقات فيما بينها، لم يكن انهيار نظام الملل مجرّد حدث سياسيّ ودستوريّ «خارجيّ»، بل أحدث تغييرًا عميقًا في وعي الذات الكنسيّ والطائفيّ. وازدادت أسئلة الهويّة حدّةً في ظلّ التبدّلات في الخارطة الكنسيّة والسياسيّة، وبصورة خاصّة بعد معاهدة لوزان عام ١٩٢٣، واستمرّت عمليّة التكيّف طيلة عقدين أو أكثر، وحتّى قيام الدول المستقلّة وضياع فلسطين.

فالكنيسة الأرمنيّة، رغم قساوة المحن بل بسبب منها، بذلت جهودًا كبيرة لإعادة بناء نفسها. وبعيد ١٩٢٣، تخلّت بطريركيّة القدس عن سوريا ولبنان لمصلحة كاثوليكوسيّة كيليكيا التي اتّخذت من أنطلياس مقرًّا لها. وشهدت الكنيسة حيويّة كبيرة، محورها الحفاظ على هويّة شعبها الثقافيّة والوطنيّة.

والكنيسة الآشوريّة واجهت صعوبة أكبر، وبخاصّة بعد ١٩٣٣، في استجماع قواها. وبعد أن تضعضع وجودها في العراق، لم تجد لها

مواقع ارتكاز بديلة في المشرق. ودفعت الضغوط الخارجيّة، ومعها بعض المشكلات الداخليّة، بالبطريرك نفسه نحو الهجرة فانتقل عام ١٩٣٩ إلى الولايات المتّحدة.

وأعادت الكنيسة السريانيّة تنظيم نفسها بما يتناسب مع ما استجدّ على صعيد انتشار أبنائها في المشرق كلّه، وفي سورية بصورة خاصّة. وانتقلت البطريركيّة من دير الزعفران في طور عابدين إلى حمص عام ١٩٢٤، ثمّ استقرّت في دمشق عام ١٩٥٩.

وسلك التكيّف واستجماع القوى طريقًا آخر عند الطوائف الإنجيليّة. ولعلّها سعت للتعويض عن قلّة أعداد المنتمين إليها عبر بناء الكثير من المؤسّسات التربويّة والصحّيّة وتعزيز فعاليّتها، رغم الصعوبات المتأتّية عن علاقة مضطربة بالانتداب الفرنسيّ. وعلمًا أنّه سبق للحركات الإرساليّة أن نقلت إلى الشرق المسيحيّ خلافات الغرب وتنوّع المذاهب المنبثقة عن حركة الإصلاح، فإنّ العشرينيّات والثلاثينيّات والأربعينيّات شهدت محاولات استطاعت، بقدر ملحوظ، أن توحّد أدوات العمل الكنسيّ لدى الإنجيليّين. وأسهمت هذه المحاولات في تكوين نوع من الشخصيّة الإنجيليّة الجماعيّة تميّز عائلاتهم الرئيسيّة، وهي الأسقفيّة والمصلحة الناطقة بالعربيّة أو بالأرمنيّة، عن الجماعات الصغيرة المتكاثرة والوافدة حديثًا إلى المشرق، وإلى فلسطين بصورةٍ خاصّة(٢٧).

من جهتها، شهدت الكنائس الكاثوليكيّة تطوّرًا متسارعًا من حيث التأثّر بالثقافة الغربيّة الدينيّة وتحديث البُنى بحسب النهج الكنسيّ

الرومانيّ، رغم بعض الإشارات إلى اهتمام روما بالحفاظ على هويّة الشرقيّين الخاصّة مثل إنشاء مجمع الكنائس الشرقيّة والمعهد البابويّ للدراسات الشرقيّة. كما أوحى الاهتمام نفسه، وإنْ لم يستمرّ طويلاً، ميل البابا بيوس الحادي عشر إلى إلغاء البطريركيّة اللاتينيّة في القدس(٢٨). وحظيت الكنائس الكاثوليكيّة كلّها بدعم أتاح تنمية قدراتها فتكاثرت بشكل ملحوظ المؤسّسات، التربويّة منها بصفة خاصّة. واحتلّ لبنان، أكثر فأكثر، موقعًا خاصًّا جاذبًا لمختلف الكنائس الكاثوليكيّة ومؤسّساتها. وتعزّز منذ قيام دولة لبنان الكبير دور الكنيسة المارونيّة، على الصعيدين الوطنيّ والكاثوليكيّ.

في المقابل، وجدت الكنيسة الأرثوذكسيّة نفسها في مواجهة صعوبات كبيرة تحول دون إسراعها في التكيّف مع الأوضاع الجديدة. غير أنّها استطاعت، في بطريركيّة أنطاكية، أن تحافظ على وحدتها بعد أن هدّدتها الضغوط الخارجيّة والانقسامات الداخليّة أكثر من مرّة. واستؤنفت، وإنْ بروحيّة جديدة، محاولة النهوض التي عرفتها في أوائل القرن.

أمّا في بطريركيّة القدس الأرثوذكسيّة فتلازم السعي للحفاظ على الذات مع التمسّك بالوضع القائم وإقفال النوافذ أمام رياح التغيير. وباتت الكنيسة ترى نفسها، على نحو متزايد، على هيئة الحارس التاريخيّ ذي الأسبقيّة التاريخيّة والشرعيّة المنبثقة عنها للأماكن المقدّسة. وفي الحالتين، الأنطاكيّة والأورشليميّة، اضطرّ الأرثوذكس إلى مواجهة الضغوط المسيحيّة الغربيّة، إلاّ أنّهم اعتمدوا في ذلك نهجين مختلفين.

ففي فلسطين، استطاعت الإرساليّات المسيحيّة الغربيّة ومعها الكنائس الشرقيّة المرتبطة بالغرب المسيحيّ، أن تسلخ عددًا من المسيحيّين عن كنيستهم الأمّ. ولم يكن النجاح النسبيّ الذي حقّقته غريبًا عن الشرخ المتزايد اتّساعًا بين القيادة الكنسيّة اليونانيّة والرعيّة الفلسطينيّة العربيّة. ولعلّ جاذبيّة المسيحيّة الغربيّة لم تنحصر في تفوّقها الثقافيّ وفي الإمكانات التي أتيح لمؤسّساتها أن تقدّمها. بل كشفت، في وجه من وجوهها، عن مرونة في التجاوب مع التطلّعات الوطنيّة والاحتياجات الاجتماعيّة للمسيحيّين الفلسطينيّين.

لم يكن النجاح الغربيّ داخل الصفوف الأرثوذكسيّة الأنطاكيّة بالحجم النسبيّ الذي أصابه في فلسطين. غير أنّ الأرثوذكس الأنطاكيّين لم يكونوا بمنأى عن التأثير المسيحيّ الغربيّ، لكنّه لم يُخرج إلاّ فئةً قليلة منهم عن كنيستهم الأمّ بل أسهم، وربّ ضارّة نافعة، في إيقاظ الوعي الأرثوذكسيّ. ولم يظهر هذا الوعي بصورة انغلاق دفاعيّ، بل كشف عن سعي إلى المواءمة بين العودة إلى الجذور والانفتاح على أسئلة المعاصرة وتحدّياتها(٢٩).

عن الانتماء والإحياء الدينيّ

يترجّح عمل الكنائس في المشرق العربيّ، خلال النصف الثاني من القرن، بين قضيّتي توكيد الانتماء والإحياء الدينيّ. فالمؤسّسات الكثيرة والحديثة التي أنشأتها الكنائس غالبًا ما انشغلت بالحفاظ على روابط الانتماء الطائفيّ أو تجديدها ووصل ما انقطع منها.

إلاّ أنّها انفتحت بشكل متزايد، بل إنّ بعضها قام على فكرة الشهادة المسيحيّة عن طريق خدمة المجتمع كلّه وفيما يتعدّى تلك الروابط التقليديّة. فاعتمد العمل الاجتماعيّ الذي اضطلعت به الكنائس صيغًا حديثة سمحت له بتجاوز النطاق الخيريّ والداخليّ. وجاءت هذه الصِيَغ تجاوبًا مع احتياجات اجتماعيّة كبيرة، ومن نوع جديد، وأبرزها التي ظهرت بفعل تهجير الفلسطينيّين، ودفع إليها التعاون الذي لم تُعرف له سوابق بين جهات مسيحيّة مختلفة والذي شجّعه الدعم المسيحيّ الخارجيّ المسكونيّ.

بدورها، شهدت المؤسّسات التربويّة المتكاثرة تغييرًا مشابهًا وتعزّز تأثيرها في المجتمع كلّه، في لبنان بالدرجة الأولى وفي فلسطين والأردن وسوريا، وحتّى منتصف الستينيّات.

وبموازاة المؤسّسات الاجتماعيّة والتربويّة، قامت حركات دينيّة عديدة تمكّنت من استقطاب قطاع من الجيل الشباب. ذلك أنّ التديّن الموروث لم يعد مؤهّلاً، أو كافيًا، لإشباع حاجاتها الروحيّة والثقافيّة. ونُسجت، بفعل هذه الحركات، علاقات بين المؤمنين لا يقيّدها الانتماء الطائفيّ. وساهم الإحياء الدينيّ، بنسب متفاوتة بين كنيسة وأخرى، في تجديد البُنى الكنسيّة الإكليريكيّة وإرساء دور للمؤمنين العلمانيّين، لا تحدّه كما في العقود الماضية، المطالبة بالمشاركة في التمثيل الطائفيّ والمؤسّسات وإدارة الأوقاف أو النزاع عليها.

وبين القطبين اللذين سبقت الإشارة إليهما ترجّح أيضًا العمل المسكونيّ. فبدأ هذا العمل بصورة حركة نخبويّة في الخمسينيّات

وتدرّج نحو العمل المؤسّسي المنظّم. وتوازى تطوّره مع اختلاط متزايد بين مسيحيّي الطوائف المختلفة وميل عند فئات واسعة منهم إلى استعجال التقارب وعدم رهنه بالاتّفاق العقائديّ والتلاقي بين القيادات الكنسيّة.

ولكنّ المسكونيّة ترجّحت أيضًا بين قطبَي التراث الدينيّ الخاصّ بكلّ كنيسة والتراث المسيحيّ المشترك، وبين الاحترام المتبادل والحوار بديلاً عن الصراع والمنافسة والتضامن من أجل حضور مسيحيّ فاعل.

ولعلّ السنوات الأخيرة من هذا القرن، والذي لم يحُن بعد وقت كتابة تاريخه كلّه، تُظهر اندفاعًا أكبر نحو التضامن المسيحيّ أمام قلق المصير وتحدّي المستقبل. غير أنّ هذا الاندفاع قد لا يؤول، بقوّة ذاته، إلى مسكونيّة خصبة وخلاّقة وإلى شهادة مسيحيّة واحدة وحيّة.

الهوامش والمراجع

١- يَرِد هذا السؤال عنوانًا للفصل الأخير في كتاب يتفرّد بدراسة تاريخ المسيحيّين في العالم العربيّ من منظور تطوّر أعدادهم ونسبهم.

Courbage, Youssef et Fargues, Philippe, ***Chrétiens et Juifs dans l'Islam arabe et turc,*** Paris, Fayard, 1992.

٢- حسب المصطلح الذي شاع استخدامه مؤخّرًا. وكان البعض تحفّظ تجاه اعتماده في الوثائق المسكونيّة، على نحو ما شهدت الجمعيّة العامّة السابعة لمجلس كنائس الشرق الأوسط في نيسان ١٩٩٩، لأسباب لغويّة وأُخرى تتعلّق بالالتباس في مدلوله.

٣- Courbage et Fargues, op. cit. p. 279.

٤- Fargues, Philippe, "Les Chrétiens arabes d'Orient: une perspective démographique", ***Proche-Orient Chrétien,*** 1998, T.47, F.13, p.77.

٥- كالسريان الكاثوليك والإنجيليّين.

٦- يبدو أنّ الارتفاع النسبيّ آخذ بالانحسار على وجه العموم. غير أنّنا لا نملك معطيات دقيقة وتقديرات كافية إلاّ في بعض مراحل الحرب اللبنانيّة، وعن هجرة مسيحيّي القدس الكبرى والتي بلغت في الثمانينيّات والتسعينيّات ضعفَي المعدّل العامّ للهجرة المقدسيّة الإجماليّة.

٧- Sabella, Bernard, "The Emigration of Christian Arabs: Dimensions and Causes of the Phenomenon", in pacini andrea (ed.) ***Christian Communities in the Arab Middle East,*** Clarendon press, Oxford, 1998.

٨- على نحو ما جاء في كتاب: Valognes, Jean-Pierre, ***Vie et mort des Chrétiens d'Orient,*** Paris, Fayard 1994.

٩- حسب ما جاء عند الذين أرخوا لأفكار المسيحيّين في المشرق العربيّ خلال العقود الأولى من هذا القرن. ونخصّ منهم بالذكر وبسبب من صياغة عنوانها الأطروحة التالية:

Fontaine, Joseph, ***Le désaveu chez les écrivains libanais chrétiens de 1825 à***

1940, Thèse, Paris, 1970.

١٠- على نحو ما يفصّله، في مقارنة بين «المنعطفَين» الإسلاميّ الأوّل وآخر الحقبة العثمانيّة، كتاب:

Haddad, Robert, ***Syrian Christians in Muslim societies,*** Princeton university press, 1970.

١١- مثل نجيب عازوري وندره مطران وخيرالله خيرالله.

١٢- حسب ما ردّدته، في السنوات الأخيرة فئة غير قليلة من المسيحيّين في لبنان.

١٣- حسب عبارة للأسقف البريطانيّ المستعرب كينيث كراغ جاءت في معرض كلامه عن مستقبل المسيحيّين بين مجرّد البقاء والمساهمة كأنداد للمسلمين في صنع مصائر بلادهم.

Cragg, Kenneth. ***The Arab Christian, A History in the Middle East,*** London, Mowbray, 1992, p. 282.

١٤- لا يتردّد ألبرت حوراني في الإشارة إلى ذلك:

Hourani, Albert, ***Minorities in the Arab World,*** London, Oxford University press, 1947, p. 83.

١٥- ترد هذه العبارة عند الفرنسيّ بيار روندو، المطّلع على أحوال المسيحيّين في سوريا ولبنان منذ أيّام الانتداب الفرنسيّ، في معرض اختصاره رأي المسيحيّين العاديّين في لبنان بزعمائهم:

Rondot, Pierre, ***Les Chrétiens d'Orient,*** J. Peyronnet & Cie, Paris, 1995, pp. 206-207.

١٦- لعلّ الاستثناء الأبرز هو الحزب القوميّ السوريّ صاحب القاعدة المسيحيّة في بعض مناطق لبنان. والاستثناء نفسه ينطبق على الحزب الشيوعيّ في سوريا ولبنان.

١٧- نقرأ مناقشة مسهبة لهذه الثنائيّات، على غير صعيد من صُعد الحياة الكنسيّة، عند:
Corbon, Jean, ***L'Eglise des Arabes,*** Paris, Cerf, 1970.

١٨- أبرزها مواقف البطريرك المعوشيّ في أواخر الخمسينيّات، والبطريرك صفير في أواخر الثمانينيّات.

١٩- Howard, Harry N., ***An American Inquiry in the Middle East: The king - Crane commission,*** Beirut, Khayat's, 1963.

٢٠- Joseph, John, ***The Nestorians and their Muslim Neighbors, A study of Western Influence,*** Princeton University Press, Princeton 1961, pp. 195-209.

٢١- غريغريوس بولس بهنام، **النفحات العظام في حياة البطريرك أفرام**، الموصل، ١٩٥٩، ص ٢٥-٢٧.

Moussa, Matti I., ***Kitab al Luilui al manthur,*** by Ignatius Aphram Barsoum, Syrian Patriarch of Antioch and all the East, Ph.D diss., Columbia University, 1965, p. vii.

٢٢- Joseph, John, ***Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East, the Case of the Jacobites in an Age of Transition,*** State University of New York Press, Albany, pp. 106-107.

٢٣- Hajjar, Joseph, ***Le Christianisme en Orient, Etudes d'histoire contemporaine 1684-1968,*** Librairie du Liban, Beyrouth, p. 187.

٢٤- من أبرز النصوص التي تكشُف عن المواقف المذكورة خطابه في مؤتمر القمّة الإسلاميّ المنعقد في لاهور عام ١٩٧٤. وكانت مشاركة الوفد المسيحيّ الذي قاده البطريرك الأولى من نوعها في لقاء على ذلك المستوى.

٢٥- راجع خطابه في مؤتمر القمّة الإسلاميّ في الطائف عام ١٩٨١ وفي مختارات من خُطب ومحاضرات أخرى له منشورة بالعربيّة في: البطريرك أغناطيوس الرابع، **من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، نصوص ووثائق من زيارة البطريرك أغناطيوس الرابع إلى أوروبا الغربيّة عام ١٩٨٣، بيروت، ١٩٨٥.

٢٦- يشهد على ذلك ما قاله بصوت واحد رؤساء الكنائس في اجتماعَين جامعَين لهم، عامَي ١٩٨٥ و١٩٩٨.

٢٧- نقرأ عن تلك المحاولات وعن الهويّة الإنجيليّة الجماعيّة عند:

Hornus, Jean-Michel, "Cent cinquante ans de présence Evangélique au Proche-Orient (1808-1858), Foi et Vie", ***Cahiers d'études Chrétiennes Orientales,*** Paris, n° 2, 1979.

٢٨- Hajjar, Joseph, "Les Eglises Orientales Catholiques," dans ***l'église dans le monde moderne, Nouvelle Histoire de l'église,*** t.V Editions du seuil, Paris 1975, pp. 481-580.

٢٩- لم يغب هذا الاهتمام بمواجهة قضايا العصر عن العمل الكنسيّ الأرثوذكسيّ الأنطاكيّ، لكنّه لم يفصح دائمًا عن اسمه. غير أنّنا نقرأ، بين الحين والآخر، كلامًا مباشرًا على هذه الإشكاليّة، على غرار محاضرة للأرشمندريت أغناطيوس هزيم (البطريرك أغناطيوس الرابع فيما بعد) عنوانها «هواجس عصريّة».

وعي الذات عند الأرثوذكس في لبنان المعاصر*

في مستهلّ تعريفه بالأرثوذكس، يتوقّف بيار روندو، في كتابه «مسيحيّو الشرق» الصادر عام ١٩٥٥، عند ما يحسبه سببًا لسوء الفهم أو قلّته، الذي غالبًا ما يقع فيه المراقبون الغربيّون عند النظر في خصائص جماعة فيها «نكهة المسيحيّة الأولى»[١]. وفيما يقوده إلى أصغر التفاصيل اهتمامُه بأحوال مسيحيّي الشرق ومآلهم، يرى في الأرثوذكسيّة سِمَتين: تبدو الأولى، بفعل الروحانيّة الشرقيّة وحبّ الجمال الليتورجيّ، خارج الزمان؛ وتكشف الثانية عن قدرة على التكيّف مع تقلّباته وأوّلها ما يتّصل بتعاقب الدول واختلاف الأنظمة.

على ضوء هاتين «العلامتين الفارقتين» يجوز بنا الكاتب، من دون تعثّر كبير، طريق الأرثوذكس اللبنانيّة منذ ضمّ فئة كبيرة منهم وانضمامها إلى الكيان السياسيّ الناشئ عام ١٩٢٠. وعلى هذا النحو لا يشغل نفسه كثيرًا بالسؤال الذي لم يغادر الكثيرين طيلة عقدين أو ثلاثة بعد كتابه، والدائر حول هويّة الأرثوذكس، والذي اختزله باحث فرنسيّ أقلّ اطّلاعًا وحذاقةً من روندو، بالقول إنّ واقع الحال قاده من الحديث

* تاريخ كنيسة أنطاكية للروم الأرثوذكس: أيّة خصوصيّة، جامعة البلمند، ١٩٩٩.

الذي لم يفترض وجود جماعة أرثوذكسيّة «من» لبنان إلى القول بأرثوذكسيّة أنطاكيّة ينتمي إليها من هم «في» لبنان(٢).

لا ترى هذه الورقة أيّة فائدة في البدء، اليوم، من سؤال الهويّة بأيّ من الصيغتين. ويعزّز هذا الإقرار بعضٌ ممّا صار إليه الاجتماع اللبنانيّ، وما نعرفه عن اتّجاهاته العامّة، رغم اعترافنا بمحدوديّة معرفتنا التجريبيّة لتنوّع المواقف الحاضرة والمشاعر وصور الذات. ولا هي تستسيغ الانطلاق من اعتبار الهويّة الدينيّة للأرثوذكس، وذاكرتهم التاريخيّة، وموقعهم في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ في لبنان، تشكّل وعيًا إثنيًّا صلبًا أو شخصيّةً تقاوم الزمان في حفاظها على قدر من الطبائع المميّزة شرطًا لبقائها. فليس القصد منها أن تحاول قراءة لتاريخ الأرثوذكس المعاصر تبرز خصوصيّة انتمائهم اللبنانيّ بما يؤكّد صحّة القول الشائع بعروبتهم وانفتاحهم. ولكنّها لا ترمي في المقابل إلى نمذجة لمواقف الأرثوذكس تُغلق عليهم في ثنائيّة اللبنانيّين والعروبيّين(٣) أو غيرها كثنائيّة الطائفيّين والعلمانيّين وثنائيّة التقليديّين والإصلاحيّين.

لا يبقى إذًا من كلّ ما قد يشي به، بالنسبة إلى البعض، موضوعُنا المقترح إلاّ سؤالان متداخلان يرافقان جولتنا السريعة في تاريخ الأرثوذكس المعاصر، والتي لن تضيف إلى معرفة وقائعه شيئًا يُذكر. ويدور أوّلهما حول جدليّة الافتراق والالتقاء بينهم ننظر إليها في مرآة بعض الأحداث الكنسيّة والسياسيّة وفي كلام الهويّة المتغيّر. أمّا ثانيهما فيتعلّق بكلام الهويّة نفسه، لا من حيث مكوّناته الدينيّة الأصليّة، العقديّة والمعياريّة، بل من حيث إنّه يرسم ملامح صورة الذات الطائفيّة، أو

يصف دور الأرثوذكس في الحياة العامّة، ويحدّد علاقاتهم بالطوائف الأخرى على نحو يضفي على بعض هذه الملامح صفة الديمومة ويعيد ترتيبها. صحيح أنّ هذين السؤالين يفتحان بدورهما مجالاً واسعًا ليس بمقدور ورقة كهذه أن تحيط به، غير أنّ هذا المجال سرعان ما يضيق إلى حدود يفرضها الحذر – ومعه بعض الخَفَر – الذي يستوجبه قرب المسافة الزمنيّة ومقتضى تعليق الأحكام القِيَميّة المستعجلة، فضلاً عن بعض العناء الذي يختبره من يتوخّى النظر من الداخل والخارج بآن معًا، أي بعينَي الملتزم والمراقب.

صعوبات التحوّل

لم تدم طويلاً في تاريخ الأرثوذكس المعاصر المرحلةُ التي افتتحَتْها في بداية القرن وعودٌ كبيرة تزامنت مع انتخاب البطريرك ملاتيوس الدوماني. ذلك أنّ سقوط روسيا القيصريّة وانهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة أدخلا الأرثوذكس في طور اضطراب، في علاقاتهم الداخليّة والخارجيّة. وفيما اهتزّت دعائم عالمهم القديم لم تتّضح أمام أعينهم وجهة المستقبل. لم يخسروا دعمًا واستقرارًا فحسب، بل وجدوا أنفسهم تحت رحمة قوى غربيّة مسيطرة تتنافس على غنيمة مادّيّة ومعنويّة كبيرة(٤). وأُثير بينهم مجدّدًا، وبقدر من الحدّة أو القلق، سؤال الهويّة.

وعلى الرغم من أنّ الأغلبيّة مالت إلى رفض خيار الانتداب الفرنسي(٥) وإلى معارضته لاحقًا، فإنّهم انضووا في «لبنان الكبير» من

غير تماسك كبير. وجاءت أزمة الخلافة البطريركيّة عام ١٩٢٨، والاستقطاب الذي ظهر بوجوه متعدّدة ليكشف خلالها عن صعوبة في التكيّف مع الأوضاع الجديدة، وعن تباين في نظرة الأرثوذكس إلى أنفسهم في ظلّها.

لم يكن الانقسام الكنسيّ بعد وفاة البطريرك غريغوريوس الرابع، والذي أدّى إلى انتخاب بطريركَين، مجرّد تنازع أشخاص على المنصب البطريركيّ، أو خلاف حول القانون الانتخابيّ بين متمسّك بشرعيّة القديم وراغب في تغييره. ولم يقتصر على مواجهة بين أقلّيّة من المطارنة تستقوي بدعم الدمشقيّين القويّ، وأغلبيّة تحظى بتأييد بيروتيّ كبير، بل كان أيضًا مجال تدخّلات خارجيّة واسعة من قبل سلطات الانتداب الفرنسيّ ومن انكلترة واليونان، بالإضافة إلى الكنائس الأرثوذكسيّة الناطقة باليونانيّة، والتي تسبّبت بتجاذبات داخليّة وتوسّلتها بآن معًا.

غير أنّ كلّ ذلك لا يعني أنّ الانقسام الذي هدّد الوحدة بين الأرثوذكس في سوريا ولبنان، وعمّق الفجوة بين نُخب علمانيّة وأخرى إكليريكيّة، يظهر، كما يميل البعض إلى القول، بصورة تعبير كنسيّ عن صراع سياسيّ، فيصف تصادمًا بين كتلة من اللبنانيّين تدعمها فرنسا، أيًّا كان أمر تشجيعها الدعوة إلى إنشاء كيان أرثوذكسيّ لبنانيّ، وكتلة سوريّة منخرطة في الحركة العربيّة. وفي حقيقة الأمر، لم تدعُ إلاّ قلّة قليلة إلى انفصال اللبنانيّين عن السوريّين وإلى موقف يرى في الانتداب الفرنسيّ ضمانًا لحرّيّة الأرثوذكس وتقدّمهم إلى جانب سواهم من المسيحيّين.

كما لم تُسمع أصوات كثيرة تأبى القبول بالأمر اللبنانيّ الواقع. بعبارة أخرى، نكاد لا نعثر، في ما عدا مواقف أفراد من النخبة العلمانيّة لا يعكس نفوذهم قوّة تمثيلهم لقطاعات واسعة من الأرثوذكس[٦]، على كلام أرثوذكسيّ في الهويّة محوره الخصوصيّة اللبنانيّة، ولا على نقيض له تحرّكه الحماسة للقوميّة العربيّة. في المقابل، نرى الوعي المسيحيّ الشرقيّ، وله ذاكرته الملّيّة بل الروميّة، يخشى تجزئة الأرثوذكسيّة[٧]، ويرى فيها بداية تقهقر، تظهر فداحته بالقياس مع فرص النهوض والتحرّر والتقدّم المتاحة أمام الطوائف المسيحيّة الأخرى. وهذا ما يفسّر ضغط المطالبة وقد أتت من غير صوب، وأبرزها تلك الصادرة عن المؤتمر الأرثوذكسيّ الوطنيّ الملتئم في بيروت عام ١٩٣٠، بحلّ الخلاف أيًّا كان السبيل ومهما كان الثمن، وذاكرًا احتمال دعوة الكنائس الأرثوذكسيّة الناطقة باليونانيّة إلى التدخّل بما يحفظ وجود الأرثوذكس ووحدتهم ومكانتهم، ويحول دون استفادة الطوائف الكاثوليكيّة من تفكّكهم. وتبدو هذه الخشية طاغية على كلّ ما عداها من المشاعر، ومنها تلك التي تتداخل فيها علامات التمايز الثقافيّ والرغبة في توطيد الاستقلال الكنسيّ، حسب ما تشير إليه بعض المراسلات الكنسيّة والقنصليّة اليونانيّة. ولعلّها من جملة الأسباب التي تدفع مطران تياتيرا جرمانوس - وكان مرشّحًا من الخارج قليل الحظوظ - للمضيّ في تحرّكه، وهو العليم بالشؤون الأنطاكيّة، على أساس أنّ خيار المجيء ببطريرك يونانيّ ليس مستبعدًا بشكل نهائيّ[٨]. لكن يتّضح، من جهة ثانية، أنّ الاتّجاه الغالب بين اليونانيّين الذين تعاطوا المسألة الأنطاكيّة،

بمن فيهم الذين توسّطوا لاحقًا وجاءت حصيلة جهودهم لمصلحة البطريرك ألكسندروس، أنّ البحث عن مرشّح تسوية يونانيّ - يتقن العربيّة - يوحي، في حقيقة الأمر، بنوع من العودة إلى الوراء لن يرحّب الأرثوذكس الأنطاكيّون بها ولا تحسبها الخارجيّة اليونانيّة واردة.

على ضوء كلّ ذلك، ليس مستغربًا ألاّ يؤدّي الانقسام الكنسيّ، بعد انتخاب أرسانيوس بطريركًا في السابع من شباط ١٩٣١، وألكسندروس بعد ذلك بيومين، إلى انفصال بين السوريّين واللبنانيّين. ويبدو تردّد السلطات الفرنسيّة في تحقيق الانفصال المذكور، وهي التي لم تُخْفِ دعمها لأرسانيوس ضدّ ألكسندروس، وحذرها من التيّار العربيّ الذي يؤيّده، ومن علاقات مفترضة أو محتملة مع اليونان والإنكليز، بمثابة اعتراف بقوّة التيّار الذي يبغي المحافظة على وحدة الأرثوذكس، والذي يشوب علاقتَه بسياستها قدْرٌ من الارتياب لا يستهان به. ويصحّ ذلك أيضًا، بالإضافة إلى اعتبارات كنسيّة تقليديّة، في موقف الوسطاء من البطريركيّات الأرثوذكسيّة الأخرى الذين مالوا من البداية إلى تأييد ألكسندروس، وانتهوا، عند تعثّر الوساطة، إلى القول بشرعيّته. كما يظهر الإقرار باتّساع شعبيّة التيّار المعارض للفرنسيّين في وقوف الخارجيّة اليونانيّة إلى جانب ألكسندروس.

في نهاية الأمر، استطاع الأرثوذكس أن يحافظوا على وحدتهم، وعجّلت وفاة البطريرك أرسانيوس، في كانون الثاني ١٩٣٣، في تسوية الأوضاع فنودي بألكسندروس بطريركًا. لكنّ التصدّع الذي أصاب حياتهم الكنسيّة لم يلبث أن عاد إلى الواجهة في أزمات جديدة تبدو عناصرها، أو بعضها، على

صورة الأزمة السابقة، وأتت بمعنى ما استمرارًا لها من حيث العصبيّات الفئويّة التي أيقظتها، ومن جهة الأدوار التي لعبها فيها عدد من الشخصيّات والتكتّلات المحلّيّة. ففي معظم الحالات، تشابكت الخصومات الشخصيّة والماليّة، والتي كان البطريرك ألكسندروس الطرف الرئيس فيها، مع خلافات حول الإصلاح وبناء المؤسّسات وإدارتها. وافتقدت الكنيسة مَن يؤدّي دور الحَكَم فتعرّضت وحدتها للاهتزاز كلّما ظهر انقسام في صفوف المطارنة، وبين بعضهم و«الوجهاء»، وبين هؤلاء أنفسهم، وتفاقم عند الانتخابات الأسقفيّة، خصوصًا كما جرى في حوران ولبنان وطرابلس وحمص واللاذقيّة وبيروت.

لكنّ الأزمة التي وصلت حدّ الانشقاق، وتركت الأثر الأكبر على حياة الأرثوذكس الكنسيّة في العقود التالية، نشبت عام ١٩٣٥ بعد قرار لم يُنفّذ، قضى بنقل المطران أبيفانيوس من حمص إلى اللاذقيّة. وتعدّى الخلاف بسرعة نطاق الأبرشيّتين المعنيّتَين ليؤدّي إلى تكتّل فئات معارضة للبطريرك ألكسندروس من مشارب ومناطق مختلفة في لبنان. كما أعاد هذا الخلاف فتْحَ باب التدخّل الفرنسيّ والبريطانيّ، ما وضع على المحكّ وحدة الكيان الكنسيّ الأنطاكيّ. لم تُطرح هذه المرّة المسألة اللبنانيّة السوريّة، بل ورد على لسان البعض، وفي اتّصالات لهم أوّليّة، احتمال الانضمام إلى الكنيسة الأنكليكانيّة(٩).

إلاّ أنّ هذه الأزمة تميّزت بنقل الخلاف من نزاع على الشرعيّة بين بطريركين أو مطرانين على غرار الماضي، إلى قطيعة تتمثّل في إنشاء كيان كنسيّ انفصاليّ دُعي «الكنيسة الأرثوذكسيّة الشرقيّة المستقلّة»(١٠). ولا

تقاس مساوئ هذا الانشقاق ومخاطره بطول عمره - وهو في كلّ حال اقتصر على سنوات معدودة انتهت بتسوية عام ١٩٤٠ صار بموجبها السيّد أبيفانيوس مطرانًا على عكّار - بل بتجاوزه حدودًا لم تتخطّها أيّة فئة من الأرثوذكس بعد خروج المتكثلكين من صفوفهم عام ١٧٢٤[١١].

ليس القصد من التوقّف عند الأزمات الكنسيّة في تاريخ الأرثوذكس خلال العشرينيّات والثلاثينيّات، اختزالاً لهذا التاريخ، وليس مجرّد استسهال لرواية أحداث نعرف عنها أكثر ممّا نعرفه عن سائر أحوال الأرثوذكس ومشاعرهم وأفكارهم. بل يدفعه، في المقام الأوّل، الاعتراف بمركزيّة الدور الإكليريكيّ ودور النخب العلمانيّة التي تتعاطى الشأن الكنسيّ في العبور بالأرثوذكس تدريجيًّا من جماعة انتماء بل تشكيلة دينيّة ومؤسّسيّة إلى أخرى، ومن سياق ثقافيّ واجتماعيّ وسياسيّ إلى آخر. وعلى هذا الأساس، لا بدّ من محاذرة الانزلاق إلى قراءة تفسيريّة للأحداث الكنسيّة تجعل منها مجرّد انعكاس للصراعات السياسيّة التي اخترقت صفوف الأرثوذكس أكثر من سواهم من الطوائف في لبنان، أو خلافات الأشخاص حسبما تأمر به أهواؤهم ومصالحهم. فالأزمات الكنسيّة التي أشرنا إليها تعبّر عن التضعضع الذي أصاب الأرثوذكس في تكيّفهم مع انهيار عالمهم القديم، وهي تتسبّب به في آن معًا. وهي أيضًا، بالنسبة إلى الكثيرين، المجال الذي توضَع فيه تحت السؤال قضايا الهويّة والمصير. فنسمع مثلاً أحد الوجهاء الذين خاصموا البطريرك ألكسندروس يصف حالة الأرثوذكس بالقول «لقد شاخت ملّة الروم»[١٢]، ممّا دعا مطرانًا لكتابة ردّ استنهاضيّ يؤكّد أنّ الملل لا تشيخ،

وهي تستمدّ قوّتها من أمجاد تاريخها وقديم عهدها، ولكنّه يعترف بأنّها تمرّ في طور «نكبات وعثرات» بعد أن «ظلّت حتّى إعلان الحرب العالميّة من أرقى الملل وفي مقدّمها بمدارسها ومؤسّساتها الخيريّة وبرجالها وبنفوذ رئاستها الروحيّة»[١٣]. بالطبع، ليس هذا الكلام المزدوج الدلالة فريدًا من نوعه. فالعديد من الإكليريكيّين والوجهاء، ومن مواقع خصوماتهم أحيانًا كثيرة، كشفوا عن خشية قويّة من خسارة «مكانة الملّة» و«جرح كرامتها» و«ضياع حقوقها» ومن خروج بعض أبنائها من «حظيرة الأرثوذكسيّة»[١٤].

ضمور الهويّة الملّيّة

بين هذه الخشية والاعتزاز بالأصالة وبعض النوايا الإصلاحيّة التي تبغي استجماع الإمكانات وتحديثها، خرج الأرثوذكس تدريجيًّا من عالم الملّة العلائقيّ والشعوريّ ليدخلوا في عالم جديد، تدفعهم بعض عناصره الاجتماعيّة والثقافيّة الحديثة باتّجاه التحوّل إلى كنيسة للمؤمنين بها، فيما تجعلهم مؤسّساته السياسيّة طائفة لبنانيّة ثانويّة، وإنْ حُسبت من الطوائف الستّ الكبرى.

لم يتأخّر عدد من الأرثوذكس الذين برزوا في الحياة العامّة في الاعتراف بمحدوديّة التوظيف السياسيّ الممكن للعصبيّة الطائفيّة الأرثوذكسيّة على غرار ما كانت تشهده بعض الطوائف الكبرى. فبعد مبادرة «حزب الغساسنة» التي لم تعش طويلاً، لم تتكرّر تجربة إنشاء حركة سياسيّة تستند إلى قاعدة أرثوذكسيّة. ومالت الشخصيّات السياسيّة التي باتت تشارك المطارنةَ في التمثيل الطائفيّ للأرثوذكس أو بحسب

معادلة تقاسم أدوار ملتبسة، إلى اعتماد كلام على الهويّة ينسجم مع دور الوساطة وبناء الجسور بين الطوائف اللبنانيّة الذي اختاروه لأنفسهم، وأتاحته لهم حركة السياسة وعلاقات القوى المجتمعة. فكانت توفّق بين أصالة الانتماء الشرقيّ للأرثوذكس وولائهم للبنان، وتشدّد على انفتاحهم وتنوّع الآراء والمواقف فيما بينهم[١٥].

بالطبع، لم يردّد كلّ الأرثوذكس كلام الهويّة نفسه، علمًا بأنّه لم يغب عند الكثيرين منهم إذ نجد له أثرًا عند بعض الذين انخرطوا في الحركات القوميّة، السوريّة والعربيّة، والاشتراكيّة، أو تعاطفوا معها. إلاّ أنّ قسمًا من هؤلاء اختار أن يُكثر من الكلام عن الهويّة. كانوا يرغبون في الإعلان، بصورة أو أخرى، عن خروجهم على الانتماء التقليديّ إلى الأرثوذكسيّة، رغم أنّ هذا الخروج لم يكن في أحيانٍ كثيرة قطيعةً لا رجوع عنها. أمّا الفئة الأخرى من أصحاب الاتّجاه نفسه فكانت توحي بأنّ انتماءها الطائفيّ إلى الأرثوذكسيّة ولاطائفيّتها صنوان. ولم يكن هذا الإحياء بعيدًا عن صورة روّجوها عن أنفسهم، وروّجها سواهم على جاري العادة في تبادل الصوَر بين الطوائف، والتي تُظهرهم أكثر المسيحيّين عروبةً وأكثرَ العروبيّين لاطائفيّةً.

ولم تكن هذه الصورة غائبة عن أعين المطارنة وغيرهم من الإكليريكيّين. فإنّ عددًا منهم رأى فيها تعبيرًا عن هويّة راسخة في القدم، بل إنّه عمد إلى تأصيلها بلغة دينيّة لا تخلو من العموميّة والغموض[١٦]. وسعى البعض الآخر إلى المواءمة بين خصوصيّتي لاطائفيّة الأرثوذكس النسبيّة وقدرتهم على التوسّط بين الطوائف

اللبنانيّة، أو بالأحرى توظيف الأولى في خدمة دور سياسيّ تسوّغه الثانية وتعزّز فرص الاعتراف به[١٧].

وعلى منوال هؤلاء الإكليريكيّين نسج عدد من العلمانيّين، وأكثرهم من الوجهاء والطامحين إلى الوجاهة من الذين لم تنفتح أمامهم أبواب العمل العامّ، أو تردّدوا في خوض غمار السياسة الانتخابيّة أو الحزبيّة. ودار كلامهم الأرثوذكسيّ، سواء أيّدوا مواقف المطارنة أم خاصموهم، حول ضمان التمثيل الطائفيّ السويّ لصون الحقوق والدفاع عنها، ولتمكين الطائفة من لعب الدور الذي يليق بها والذي يتعدّى، بطبيعة الحال، مجرّد المحافظة على نفسها[١٨]. لكنّ الحديث عن مقوّمات هذا الدور، وإظهار مضامين الخصوصيّة الأرثوذكسيّة، ظلّ في الغالب محاطًا بالغشاوة.

من جهتها، حاولت حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة التي تزامن تأسيسها مع استقلال لبنان، أن تبدّد هذه الغشاوة. فانتقلت بكلام الهويّة إلى النطاق الدينيّ. وكان مؤسّسوها قد انطبعوا بخبرة مزدوجة. فتداخل عندهم شعورٌ بالتفوّق المسيحيّ الغربيّ القاسي الذي اختبروه في مدارس الإرساليّات الكاثوليكيّة وفي الجامعة اليسوعيّة، مع إدارة استنهاض الأرثوذكس عن طريق اكتشاف تراثهم المسيحيّ الشرقيّ، المجيد والخاصّ، وإحيائه. واكتسبوا، من ناحية أخرى، ثقافةً حديثة غربيّة علمانيّة ومسيحيّة تواصِل تكيّفها مع العلمانيّة، دفعت بهم إلى رفض التعصّب الطائفيّ والقيام بنقد للطائفيّة مسيحيّ لا يأتي كلّه من التراث الشرقيّ[١٩].

وعلى الرغم من تميّزه بنوع من النقد المسيحيّ المتواصل، لم يكن تيّار الحركة الأرثوذكسيّة وحيدًا بين الأرثوذكس ممّن قالوا بنقد للطائفيّة لا يتّصل باعتناق أصحابه إيديولوجيا علمانيّة أو بانضوائهم في حركات سياسيّة قوميّة أو اشتراكيّة. بل شاركتهم فيه، كلٌّ على طريقتها أو من موقعها «المهنيّ»[٢٠]، نخب تغذّت بالثقافة الغربيّة الليبراليّة، الفرنسيّة أو الأنكلوساكسونيّة، وأدركت أهمّيّة تجاوز الطائفيّ، كما أقرّت، على درجات متفاوتة، بصعوبة ذلك.

من نافل القول أنّ التباين في وعي الأرثوذكس اللبنانيّين لذاتهم الجماعيّة، في الأربعينيّات والخمسينيّات، كشف عن قدر من التراخي في لحمتهم الطائفيّة. غير أنّ هذا الوعي، وبخلاف ما يجنح إليه البعض من الذين يأسفون له أو يفاخرون به، لم يكن في كلّ حال سبب هذا التراخي الأوّل ولا الوحيد. فالأوّليّة تعود إلى الجغرافيا الأرثوذكسيّة، ومعها الديمغرافيا، وإلى علاقات القوى بين الفئات اللبنانيّة في المجتمع والسياسة، صراعًا ومنافسةً وتقاسمًا ومشاركة. وليست دون كلّ ذلك تأثيرًا قلّةُ المؤسّسات التربويّة والاجتماعيّة والثقافيّة وضعفها وقصورها[٢١] عن أن تكون بامتياز أدوات لتنمية الحسّ بالانتماء والهويّة، تشدّ الأواصر الطائفيّة وتحفظ الذاكرة المشتركة أو توقظها.

وتزامن هذا التراخي مع تغيير حقيقيّ، وإنْ بطيئًا، في الجسم الكنسيّ الإكليريكيّ وفي مكانة الهيئات العلمانيّة الأرثوذكسيّة ووظائفها. وجاء بعض هذا التغيير على صورة إصلاح كنسيّ بقوّة دفع أطلقتها حركة النهضة الكنسيّة، والتي أعطت ثمارها الأولى في

الخمسينيّات، على صُعد نشر التعليم المسيحيّ الأرثوذكسيّ والثقافة الدينيّة والحثّ على الحياة الروحيّة والتجديد الإكليريكيّ. وجاء بعضه الآخر على يد جهات إكليريكيّة تجاوبت معه أو تكيّفت أو أعادت النظر، لا بحكم الواقع الكنسيّ فحسب بل نتيجة المتغيّرات السياسيّة والاجتماعيّة أيضًا، في دورها، الفعليّ والرمزيّ أحيانًا، على صعيد تأطير الأرثوذكس وقيادتهم وتمثيلهم. إلاّ أنّ جهات أخرى رأت خلاف ذلك. ولم تكن قادرة على - أو راغبة في - الخروج ممّا بقي لديها من «عالم» الملّة. وكانت تخفي هشاشة هذا «العالم» وراء ديمومة بعض شعاراته وشعائره. من جهتها، تمسّكت فئة من العلمانيّين، متحالفةً مع بعض الإكليريكيّين حينًا ومعارضةً إيّاهم حينًا آخر، بما اعتبرته الشاهد الأوّل على استمرار ذلك العالم وفرادته، أي بقاء «المجلس الملّيّ» والحفاظ على صفته التمثيليّة المفترضة ودوره في ترشيح المطارنة وفي إدارة شؤون الكنيسة الماليّة.

لم يُبذل، عند تلك الفئة، أيّ جهد يذكر في البحث عن أشكال تنظيم جديدة، بل كانت تميل إلى ممالأة القديمة الموروثة من القرن التاسع عشر. ورغم أنّ فكرة المشاركة العلمانيّة في الإدارة الكنسيّة، وأداتها المجلس الملّي، كانت مدارَ خلافات متكرّرة، فإنّها صارت، عند الكثيرين، لازمةً لدى الحديث عن الخصوصيّة الأرثوذكسيّة. وتشابك الاعتزاز بما درج البعض على تسميته ديمقراطيّة الكنيسة الأرثوذكسيّة، بالتحسّر على الحقوق الضائعة والقوى المبعثرة والإمكانات المهدورة.

اكتسبت فكرة المشاركة الملّيّة شرعيّةً متجدّدةً حين أُقرّ القانون الأساسيّ للبطريركيّة[٢٢] في المؤتمر العامّ الذي انعقد عام ١٩٥٥ في دمشق، إثر تحرّك ضاغط قام به، بالدرجة الأولى، الأرثوذكس اللبنانيّون. وبقدر ما جاء القانون المذكور قبولاً بمطالب جهات أرثوذكسيّة مؤثّرة، واستجابةً لاحتياجات جرى التعبير عنها على نطاق واسع[٢٣]، فإنّه عكس رغبةً في تعزيز نوع من المركزيّة قد لا تكون ضرورةً كنسيّةً مثلما هي سبيل لتعزيز التمثيل الأرثوذكسيّ عن طريق توحيده. أمّا تمييزه بين المجالين «الروحيّ» و«الزمنيّ»[٢٤] في توزيع المسؤوليّات والتشارك في السلطة بين المطارنة والعلمانيّين، فإنّه يوحي بإرادة لبناء المؤسّسات وتحديث إدارتها للنهوض بواقع الأرثوذكس الطائفيّ إلى مستوى طاقاتهم والتحدّيات التي يواجهونها.

لم يختلف الأرثوذكس، قبل إقرار القانون وبعده، حول مبدأ المشاركة بين الإكليريكيّين والعلمانيّين بل حول معنى المشاركة ومقصدها وشروطها وصيَغ تطبيقها. كان التجاذب تعبيرًا عن منطقَين متعارضَين، ولكلّ منهما كلامه على الهويّة والخصوصيّة، ونظرته إلى أولويّات العمل وحقوله؛ فيرى المنطق الأوّل الأرثوذكس بصورة جماعة انتماء اجتماعيّ سياسيّ يستوي فيها «الاسميّون» و«المؤمنون»، فيما يشدّد المنطق الثاني على الشركة الكنسيّة.

ولم يطلق صدور قانون ١٩٥٥، والشروع في تطبيقه، زخمًا كافيًا يدفع إلى تحقيق الغرض المعلن الذي توخّاه دعاته. ولم يَفِ بوعوده على صعد إعادة بناء وحدة الأرثوذكس المتصدّعة، وضمان حسن

المشاورة والمشاركة بينهم، واستجماع قواهم واستثمار طاقاتهم. بل يمكن المجازفة بالقول إنّنا أمام عنصر تنابذ جديد يُضاف إلى عناصر الشرذمة عند الأرثوذكس، وهي سبب الوهن ونتيجته بآن معًا. ذلك أنّ رابحي معركة قانون ١٩٥٥ ورافعي رايته مذّاك، أبقوا أبواب الكنيسة مشرّعة أمام رياح الصراعات السياسيّة وسائر الخصومات التقليديّة. أمّا معارضوهم، وأيًّا كان أمر نواياهم، فقد أحدثوا استقطابًا جديدًا بفعل ما اعتبره البعض نخبويّة متديّنين وإصلاحيّين تهدّد وجاهة الوجهاء وتنتقص من قدْر الإكليريكيّين التقليديّين.

على هذا النحو، لم يطوِ قانون ١٩٥٥ صفحة الشقاق في الكنيسة بل، في غير مرّة، جاء التمسّك بمرجعيّته والدعوة للاحتكام إلى حرفيّته رغم التباين في تفسيره وتحديد شروط تنفيذه، ليصبّ زيتًا على نار الخلافات التي عصفت بالكنيسة. ونشبت أكثر الخلافات حدّة عند انتخاب المطارنة. وتعدّى التحزّب للمرشّحين، وحشدُ التأييد لهم نطاق المجتمع والمعنيّين بالقضايا الكنسيّة، بل والمهتمّين بالشأن الطائفيّ، إلى الاصطفافات في كتل متقابلة، محلّيّة ولبنانيّة وعلى الصعيد الأنطاكيّ. ولم تكن هذه الكتل بالضرورة متجانسة، بل ضمّت أحيانًا فئات اجتماعيّة وتيّارات سياسيّة لا يجمع بينها مصلحة واحدة ظاهرة أو موقف واحد إزاء القضايا العامّة. وفتحت الخلافات المذكورة، بفعل منطوق القانون والوعي الملّيّ المشوّش، المجال أمام تدخّلات القوى السياسيّة والسلطات الرسميّة في لبنان وسوريا وبعض الدول التي تربط الأرثوذكس بها علاقات تاريخيّة.

تعاقبت، خلال عقد من السنوات ونيّف، ثلاث أزمات (١٩٥٨ و١٩٦٦ و١٩٦٩) تحكّمت بكلّ منها ظروف سياسيّة وكنسيّة واعتبارات شخصيّة مختلفة. ويضيق المجال بنا لسرد الوقائع التفصيليّة وذكر المواقف وتحليلها. يكفي القول أنّ الأولى، أي أزمة الخلاف على انتخاب مطران على طرابلس، كانت منعطفًا في تاريخ الأرثوذكس المعاصر، تجمّعت عنده معظم المتغيّرات التي عرفها واقعهم الكنسيّ والاجتماعيّ والسياسيّ[٢٥]. وهذا ما يفسّر تعدّد الأطراف التي شاركت أو تدخّلت فيها، بصورة أو بأخرى، واتّساع انفعال الأرثوذكس بها على نحو فاق بشكل ملحوظ ما جرى خلال الأزمتين اللاحقتين، رغم أنّ «أزمتَي المطارنة الأربعة»، وكان ثلاثة منهم طرفًا في الأولى - المسمّاة اختصارًا أزمة اللاذقيّة - والثانية - التي يمكن نسبتها إلى حمص - أحدثتا انشقاقًا كنسيًّا صريحًا لم تحدثه الأولى. لم يستعِد الأرثوذكس وحدتهم الكنسيّة بسرعة، لكنّ أثَر الانقسام ونطاقه انحسرا بينهم. وفيما بدأت المعالجة التدريجيّة لجرح الانشقاق، وحتّى شفائه عام ١٩٨٠ في السنة الثانية من بطريركيّة أغناطيوس الرابع، خفّت حدّة الاستقطاب عند كلّ انتخابات أسقفيّة[٢٦]. وخفّت معها الجاذبيّة التي كانت لكلام الهويّة والخصوصيّة الذي انطبع بفكرة عراقة الملّة الأرثوذكسيّة، في إيحائها المزدوج بالقدم وفخار الأصالة، وحفاظها على تراث من أهمّ سماته الحرّيّة والمشاركة بين العلمانيّين والإكليريكيّين[٢٧].

وحدة في التنوّع؟

منذ السبعينيّات، لم يعد التنوّع السياسيّ، ولا تنوّع كلام الهويّة،

مبعث شقاق سافر أو فرقة حادّة بين الأرثوذكس. ولم تتهدّد وحدتهم، مقارنةً مع الماضي، بفعل «خضّتَي» ١٩٧٢[٢٨] و١٩٨٠[٢٩] اللتين أثيرت خلالهما أسئلة الهويّة والخصوصيّة والتمثيل والدور. بدا الأمر وكأنّ الشأن الطائفيّ فقد عندهم بعضًا من أهمّيّته المادّيّة والمعنويّة، وفي الوقت نفسه، بات الانتماء إلى الأرثوذكسيّة أكثر برودة، واقتصرت حرارته، وهي من نوع آخر، على أهل الالتزام بتفعيل الحياة الكنسيّة وتجديد الحياة الروحيّة والثقافة الدينيّة، ومنهم من توارثوه واكتشفوه و«استعيدوا» إليه بفعل صدقيّة إكليريكيّة متزايدة وقدرات لم تعد كلّها مهدورة أو مبعثرة.

وإبّان «الحروب اللبنانيّة» لم ينقلب التنوّع إلى استقطاب قويّ، ولم تنفجر الخلافات السياسيّة داخل المجال الأرثوذكسيّ. وجاءت مواقف القيادات الكنسيّة المنسجمة بوجه الإجمال رغم اختلاف نبراتها، ومواقف الشخصيّات السياسيّة الأرثوذكسيّة في لقاءاتها مع البطريرك والمطارنة هنا وثمّة، لتعزّز كلام هويّة وخصوصيّة يحدّه، من جهة، اعتدال وانفتاح ورسوخ في الولاء للبنان والانتماء المشرقيّ والعربيّ، ومن جهة أخرى، تثمين لإحجام الأرثوذكس كجماعة عن المشاركة في الحرب، ومطالبةٌ، صريحة أحيانًا وخجولة أحيانًا أخرى، بأن يعترف لهم الآخرون بدور فريد في بناء الجسور والإسهام في المصالحة. ولم يأتِ كلام الأرثوذكس على أنفسهم بعناصر جديدة، غير أنّه أعاد ترتيب العناصر القديمة إيّاها بشكل يقدّم واحدًا منها على الآخر، يغلّب جانبًا منها على سواه باختلاف المخاطب وتبعًا لظروف مخاطبته. فإذا ما

أخذنا مثلاً فكرة الأسبقيّة التاريخيّة للمسيحيّين الشرقيّين فإنّ هذه الفكرة تُستخدم في توكيد الأصالة المسيحيّة تجاه المسلمين والشرقيّة تجاه المسيحيّين الآخرين(٣٠). وما خلا استثناءات قليلة(٣١)، ظلّ الكلام محكومًا بالرغبة في تبيين تفرّد الأرثوذكس بين الطوائف اللبنانيّة من دون معاداة صريحة لأيّ منها وبالتأكيد، بلغة لا تخلو من الاعتزاز، على غياب مشروع سياسيّ خاصّ بهم - بالأرثوذكس - واعتراف، معلن حينًا وضمنيّ حينًا آخر، باستحالة قيامه.

غنيّ عن القول إنّ الكلام الأرثوذكسيّ لم يرتدِ لباس الإيديولوجيا العلمانيّة. صحيح أنّه من شأن بعض النصوص ذات الصفة المرجعيّة والمقالات أن توحي بذلك(٣٢)، إلاّ أنّ هذا الكلام مال في الغالب إلى واقعيّة(٣٣) تقف بين الحذر من وطنيّة انصهاريّة تلغي الطوائف، وتحجر على الأديان في حياة الأفراد الخاصّة، والابتعاد عن طائفيّة شبه قوميّة تتوسّل الدين رايةً لها وذاكرة تاريخ منفصل.

لم يغب مرّةً، في كلام الهويّة عند الأرثوذكس، التأكيد على لاطائفيّة يتفرّدون بها وتجمع بينهم على الرغم من تنوّع مواقفهم وخياراتهم أو بسبب منها. غير أنّ هذا التأكيد نفسه يتحوّل إلى طائفيّة دفاعيّة تشترك مع سائر المسيحيّين في الجانب الدفاعيّ من طائفيّتهم، أو هي في حقيقة الأمر الاسم الآخر لمطالبتهم بأن يعترف الآخرون كلّهم بهم. يدلّ على ذلك ما عبّر عنه عدد غير قليل من الأرثوذكس من حيرة ممزوجة بالمرارة في تفسير ما حلّ بهم في الحرب اللبنانيّة. وتعلو نبرة هذا التعبير بصفة خاصّة بفعل ما أصابهم في حرب الجبل والسنوات

التي تلتها، والتي شهدت في بيروت نزوح عدد منهم كبير، تهجيرًا أو خوفًا منه، عن أحيائهم التقليديّة. وأدرك حينذاك عدد متزايد منهم حجم التفاوت بين صورتهم عن أنفسهم وصورة الغير عنهم، بل بين صورة عنهم افترضوا رسوخها عند مواطنيهم المسلمين وأخرى تعكسها ممارسات بعضهم، وهي لا تميّز بينهم وبين سواهم من المسيحيّين أو، حسب قاعدة السلوك الطائفيّ خلال الحرب، تأخذ الكثرة بجريرة القلّة.

منذ منتصف الثمانينيّات، والتي لن نخصّها والتسعينيّات إلاّ بسطور معدودة، يزداد كلام الخصوصيّة رغبةً في الحصول على قدر أكبر من اعتراف اللبنانيّين، ويحرص في الوقت نفسه على أن تبقى فيه نكهة اللاطائفيّة(٣٤). ونغرف هذه الرغبة ممّا بقي في رصيد العلاقات الطيّبة بين الأرثوذكس وسائر الطوائف اللبنانيّة، وقدرتهم على الوساطة بينهم واستعدادهم لها. لذلك، لم يكن مستغربًا أن يعلو صوت الخصوصيّة هذه بعدما انطفأت نار الحرب(٣٥).

يبقى الوجه الآخر لكلام الخصوصيّة أو روحها المسيحيّة، وهو يذهب من أسئلة الهويّة - وقد حاولنا تتبّع مسارها - إلى البحث عنها في مستقبل الرسالة التي دعي الأرثوذكس إليها.

الهوامش والمراجع

١- Rondot P. ***Les chrétiens d'Orient,*** J. Peyronnet & cie, Paris, 1955, pp 200-217.

٢- De Bar L.-H., ***Les communautés Confessionnelles du Liban,*** Editions Recherche sur les civilisations, Paris, 1983, p. 39.

٣- ولنا منها أمثلة في كتابات نشرت في السنوات الأخيرة في صحيفتَي «النهار» و«الحياة» لوائل خير وحازم صاغيّة وسواهما.

٤- Hajjar J., ***Le Christianisme en Orient, Etudes d'histoire contemporaine 1684-1968,*** Librairie du Liban, Beyrouth, 1971, p. 187.

٥- Howard H. N., ***An American Inquiry in the Middle East¤ The King Crane Commission,*** Khayyat's, Beirut, 1963, pp. 116-122.

٦- يقول بيار روندو عن مجموعة من الأرثوذكس المعروفين، الذين التقاهم وسمع رأي أبناء ملّتهم فيهم، إنّهم شخصيّات يُشكّ في تمثيلها لطائفة تسودها أكثر ممّا تنظّمها وتقودها. مرجع مذكور، ص. ٢٠٧-٢٠٦.

٧- Haddad R., ***Syrian Christians in Muslim Society,*** Princeton University Press, Princeton, 1970, pp. 81-84.

٨- Roussos S., "Diplomacy and Communal Identity: Greece and the Greek Orthodox in Syria and Lebanon 1919-1940", in ***Chronos,*** Revue d'Histoire de l'Université de Balamand, n° 1, 1988, pp. 38-40.

٩- لم تكن هذه المرّة الأولى التي وردت فيها الفكرة. فقبل ذلك بسنتين تقريبًا، وإثر إقالة البطريرك ألكسندروس للمعتمد البطريركيّ على أبرشيّة طرابلس المطران ملاثيوس قطّيني، فكّر هذا الأخير، مع فريق من أرثوذكس طرابلس والأسكلة والكورة، بالانضمام إلى الكنيسة الأنكليكانيّة، وشكّلوا وفدًا للسفر إلى القدس لمفاوضة مطران الكنيسة المذكورة. غير أنّهم عدلوا عن ذلك بعد تدخّلات ومناشدات تدعو للحفاظ على وحدة الملّة.

من جهته، كتب المطران أبيفانيوس إلى رئيس أساقفة كانتربري مستوضحًا إمكانيّة الارتباط إداريًّا بالكنيسة الأنكليكانيّة من دون أن يقتضي ذلك أيّ خروج عن الأرثوذكسيّة. لكنّه لم يتابع المسألة بفعل ممانعة أنصاره وغلبة خيار الاستقلال الذي شرعته رخصة فرنسيّة. ولعلّ التقرّب من الأنكليكان، في نظر المطران أبيفانوس، يستدعي من قبل السلطات الفرنسيّة استعجالاً بالبتّ في أمر الاعتراف القانونيّ بما يحول دون التحاق فئة من الأرثوذكس بكنيسة الدولة المنافسة لفرنسا.

١٠- راجع رسالة التخرّج في إجازة اللاهوت من معهد القدّيس يوحنّا الدمشقيّ والتي أعدّها، عام ١٩٨٦، جورج نصّور (أسقف طرطوس باسيليوس حاليًّا) عن الكنيسة المستقلّة.

١١- أكثر من ذلك، صار هذا الحدث بمثابة سابقة جرى التهويل بتكرارها في الخمسينيّات والستينيّات وحتّى السبعينيّات، وهدّد البعض، في اعتراضهم على قرار مجمعيّ أو انتخاب مطران وعدم انتخاب آخر، بإحياء رخصة الكنيسة المستقلّة. وبقطع النظر عن إمكانيّة تنفيذه، لم يكن التهديد المذكور عديم الأثر. فأدّى الحذر من مضاعفاته - وربّ ضارّة نافعة - إلى الاستعجال في استيعاب بعض الحركات الاعتراضيّة وامتصاص النزعات الانشقاقيّة.

١٢- جاء ذلك في حفلة تأبين لمناسبة أربعين المطران زخريّا في حامات.

١٣- من مقال للمطران إغناطيوس حريكه في جريدة **الحوادث** نُشرت منه مقتطفات في: الشمّاس أرسانيوس نحّاس (أنشأه وجمعه)، **البطريرك الطحّان، للعبرة والتاريخ،** طرابلس، ١٩٣٨، ص ١٥٧-١٦٠.

١٤- تكرّرت هذه العبارات في السجالات التي دارت خلال الأزمات الأنطاكيّة العامّة والمحلّيّة، في طرابلس وسواها. راجع: **البطريرك الطحّان،** مرجع مذكور.

١٥- نكتفي، في هذا السياق، بالإشارة إلى غسّان تويني بوصفه شخصيّة أرثوذكسيّة، ولعلّها الأبرز على غير صعيد، تنشغل، في حياتها السياسيّة وفي كتاباتها، بالمصالحة بين الهويّات الدينيّة والوطنيّة والثقافيّة بل التأليف بينها. تكفي الإشارة إلى الخيط الرابط أو الفكرة الناظمة لمواقف تويني من تعليقه على قراءة طائفيّة لفشل انتخابيّ عام ١٩٥٧، إلى ما كتبه عن خصوصيّة الأُرثوذكس ومنه ما جاء في كتابه،

Ghassan Tuéni, ***Une Guerre pour les autres,*** Jean-Claude Lattès, Paris, 1985, pp. 115-129.

١٦- تحضرنا كتابات وتصاريح مختلفة للمطارنة أبيفانيوس ونيفن وبولس، لن نفصّل ذكرها، تذهب ناحية العروبة أو تميل إلى الاشتراكيّة فيما تعبّر عن عاطفة تجاه روسيا وعلاقة صداقة مع الاتّحاد السوفياتيّ.

١٧- نشير هنا وبالدرجة الأُولى إلى مواقف المطران إيليّا الصليبي.

١٨- على نحو ما نجده عند حبيب ربيز و«الحركة الإصلاحيّة الأرثوذكسيّة» التي أنشأها، ومجلّته «الحركة».

١٩- يعبّر أحد مبادئ «حركة الشبيبة الأرثوذكسيّة» الستّة بوضوح الإيجاز عن الدعوة إلى التمسّك بالأرثوذكسيّة، وبالوقت عينه إلى نبذ التعصّب الطائفيّ. ومذّاك، تتعرّض فكرة الطائفيّة لنقد مسيحيّ لاهوتيّ لا يخلو أحيانًا من المدّ والجزر الأرثوذكسيّين، في كتابات جورج خضر (ثمّ الأب فالمطران). ويتشكّل، في مسار الحركة، خطاب ضدّ الطائفيّة أكثر وضوحًا وتماسكًا، عند كوستي بندلي خصوصًا.

٢٠- يشير أحمد بيضون، في كتابه عن الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخي لبنان المعاصرين، إلى نفر منهم متخصّص أكثر يتميّز بأنّه الأكثر معاطاة للتاريخ «العامّ»، لا الطائفيّ، والأكثر «حداثة» من حيث الطريقة. ورغم صغر «العيّنة الأرثوذكسيّة» من المؤرّخين الذين يناقشهم واعترافه للنشأة الفرديّة لكلّ منهم بحصّتها، يرى أثر الانتماء الطائفيّ أمرًا يستحيل نكرانه.
أحمد بيضون، **الصراع على تاريخ لبنان**، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٩، ص٤٠٤-٤٣٩.

٢١- عرف بعضها، من الذي يعود تأسيسه إلى مطلع القرن، قدرًا من التراجع. وانتظر الأرثوذكس حتّى الخمسينيّات لكي تقوم مؤسّسات تربويّة جديدة أو تجدّد بعض المؤسّسات القديمة، كما في حالتَي مدرسة البشارة في بيروت ومدرسة البلمند على يد الأرشمندريت (فالبطريرك) أغناطيوس هزيم.

٢٢- ومعه نظام المجالس الملّيّة والأوقاف والصندوق الأرثوذكسيّ العامّ.

٢٣- اندفع عدد من السياسيّين، لأسباب تتّصل بحركيّة السياسة اللبنانيّة، في سعيهم إلى تأطير الأرثوذكس طائفيًّا. وانضمّت إليهم فئات لم تكن بالضرورة مسيّسة، بل كانت قلقة نتيجة الضغوطات الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة التي يتعرّض الأرثوذكس لها.

٢٤- ليس مستغربًا، في منطق التمييز نفسه، أن يعتبر انتخاب المطارنة شأنًا روحيًّا وزمنيًّا بآن معًا.

٢٥- يذهب البعض بعيدًا في تفسير سياسيّ، أحاديّ الجانب، لمجريات تلك الأزمة. ونجد عند بعض الأرثوذكس، بل وغيرهم أيضًا، ميلاً إلى اعتبار المواجهة بين أطرافها، السياسيّين والكنسيّين، بمثابة مرآة لصراع سياسيّ وحضاريّ يتعدّى النطاق الكنسيّ وهو أكثر خطورة. ويلتقون، في ذلك، مع قراءة سياسيّة، بل جغرافيّة، كالتي يقترحها كتاب:

Betts, R. B., ***Christians in the Arab East, A political Study,*** SPCK, London 1979.

كما نجد عند فئة من تلك الأطراف نفسها نزعة إلى تعظيم دورها عن طريق توسيع نطاق «المؤامرة» التي تتصدّى لها.

٢٦- صحيح أنّ حركة اعتراض واجهت انتخاب مطران جبيل والبترون عام ١٩٧٠، وأخرى مطران بيروت عام ١٩٨٠، إلاّ أنّهما استوعبتا بنجاح أكبر وأسرع.

٢٧- يظهر ذلك في تراجع نفوذ تجمّعات هي في الأصل أقرب إلى تكتّلات أشخاص معدودين، تحمل أسماء رنّانة ومهتمّة بقضيّة التمثيل الأرثوذكسيّ والشرعيّة القانونيّة والدفاع عن حقوق العلمانيّين.

٢٨- نشير هنا إلى ما رافق انتخاب نجاح واكيم نائبًا عن بيروت واعتراض البعض عليه بحجّة عدم تمثيله الأرثوذكس. ولم يكن الاعتراض المذكور الأوّل في بابه بل أنّه يكاد يكون تكرارًا لما جرى عام ١٩٥٧. يومذاك، طُعن بفوز نسيم المجدلاني لأنّه لم ينل أصوات الأرثوذكس. أمّا هذه المرّة، فإنّ التمثيل الأرثوذكسيّ أضعف نتيجة خسارة المجدلاني. والفارق الآخر يتمثّل في مواقف الخاسرين وما خاطبوا الأرثوذكس به. لا نجد بين مرشّحي ١٩٧٢ الخاسرين مَن قال قول غسّان تويني عام ١٩٥٧ في عدم مجاراة التشكيك الطائفيّ بحقّ خصمه بالنيابة.

٢٩- استطاع البطريرك والمجتمع إيجاد حلّ سريع ومُرضٍ سمح باستيعاب حركة اعتراض قام بها عدد من الشخصيّات السياسيّة الأرثوذكسيّة والوجهاء على انتخاب المطران إلياس عوده لا الأسقف غفرئيل الصليبي.

٣٠- على غرار ما نقرأه في عدد من مقابلات البطريرك أغناطيوس الرابع الصحفيّة وما جاء بصيغة أكثر شمولاً ودقّة وفي خُطب ومحاضرات له كالتي ألقاها خلال زيارته إلى فرنسا عام ١٩٨٣.
راجع: **من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، نصوص ووثائق من زيارة البطريرك أغناطيوس الرابع إلى أوروبا الغربيّة، بيروت، ١٩٨٥.

١٣- أبرزها «الرابطة اللبنانيّة للروم الأرثوذكس» التي يمكن اختصار كلام الهويّة الذي يخدم مشروعها السياسيّ، حتّى نهاية الحرب على الأقلّ، بأنّه يسعى إلى تقليص الفوارق بين العصبيّة الأرثوذكسيّة الخاصّة والعصبيّة المسيحيّة العامّة.

٢٣- على نحو ما تحتمله بعض فقرات الرسالة الرعائيّة الصادرة عن المجمع عام ١٩٧٥ وما جاء في بعض كتابات المطران جورج خضر.

٣٣- تعبّر عنها نصوص مجمعيّة، مثل بيان صادر عام ١٩٥٨، ومقابلات صحفيّة للبطريرك

وعظات للمطارنة إلياس عوده وإلياس قربان وإسبيريدون خوري وبعض الكتابات للمطران جورج خضر نفسه.

٤٣- يشهد على ذلك مثلاً الاحتجاج على عدم تمثيل الأرثوذكس في لقاءَي الوفاق الوطنيّ في لوزان وجنيف معطوفًا على القول أنْ لا مشكلة في ذلك إذا كانت الغاية منهما التفاوض بين المتحاربين.

٥٣- في مقالات صدرت عامَي ١٩٩٠ و١٩٩١، ومنها لحازم صاغيّة ونبيل خليفة ومحرّر جريدة الديار، وُضع كلام الأرثوذكس هذا وتحرّكات بطريركهم وعظات مطران بيروت وسواها، فضلاً عن بناء مؤسّسات وتنشيط أخرى، في خانة مشروع طائفيّ مستجدّ. وبشيء من الاستهزاء أو الاستهجان، حُسب المشروع الطائفيّ المزعوم محاولةً للاستفادة من هزيمة الموارنة.

حدود الفوارق واللبنانيّة المستعادة*

لم يعد، اليوم، مستغربًا القول بنوع من اللبنانيّة المستعادة بعد أن زُيّن للبعض أنّ الحديث اللبنانيّ، وعن لبنان، من منظور جامع ولّى إلى غير رجعة. ذلك أنّ الخصوصيّات الطائفيّة صارت عندهم أشبه بمدخل إلى الفهم المتبادل والتفاعل فيما هي، في الوقت عينه، قاعدة التنافس والصراع. وبات الاعتراف بها وبتعدّد مجالاتها ضربًا من الواقعيّة التي يشترطها كلّ سعي هادف إلى الخروج بالبلد من «محنته».

لعلّ اللبنانيّين أمسوا، الآن، باعتقاد الكثيرين أكثر تعلّقًا بلبنان وأشدّ رغبةً في ائتلافه. فإذا ما صادف أحدهم الآخر وأدرك مغايرته الطائفيّة أسرع يبوح له بأنّ الجميع إخوة وأبناء وطن واحد. ويبدو هذا البوح بمثابة اعتراف بأنّهم تباعدوا من غير أن ينفصلوا. لكنّه أيضًا أشبه باستحضار قول لم يعد من باب لزوم ما لا يلزم.

كما أنّه، من جهة أخرى، ينتمي إلى لغة من لغات اللبنانيّين المتنوّعة والمتغيّرة، بحسب المقام. وهو وليد المسايرة وحسن المعاشرة التي

* محاضرة غير منشورة ألقيت عام ١٩٩٣.

انطبعت بهما الحياة اللبنانيّة لسنوات طويلة، ولم تفقد بكلّيّتها حتّى في أشدّ أيّام الحرب هولاً. ومهما يكن من أمر، فالقول المذكور يحتمل قناعة أنّ اختيار جانب الوطن على نحو يتجاوز الخصوصيّات ما زال مرجوًّا، بل ظلّ ممكنًا.

أيّ لبنانيّة مستعادة

إنّ كلّ الجماعات اللبنانيّة لم تخرج من الحرب الواحدة مشدودة إلى الأخرى، على الرغم من أنّ أبناءها يميلون إلى القبول بأنّ مصائرهم مترابطة، وإلى الاقرار بقيمة خبرتهم المشتركة ونمط حياة معيّن هو ثمرة تاريخهم المعاصر.

ولا يلغي التعلّق المستجدّ بلبنان الانقسامات التي عمّقتها الحرب أو أضافتها. لكنّه يدلّ على تراجع «الاكتفاء الذاتيّ» لدى الجماعات اللبنانيّة كلّها. وممّا لا شكّ فيه أنّ حنين الناس إلى الدولة يمتزج بالحنين إلى التعامل مع أبناء الطوائف الأخرى، وأنّ نشدان السلم الأهليّ يتلازم مع بعض الرغبة في التحرّر من الأسر الطائفيّ. لكنّ ذلك كلّه لا يعني أنّ اللبنانيّين أضحوا يمقتون الذين استطاعوا أن يستعدوهم على الآخرين ويستعدوا الآخرين عليهم.

إنّ أوّل ما يفاجئ البعض أنّ الناس فور ما توقّف الاقتتال وفُتحت المعابر أسرعوا إلى استعادة شيء من اختلاطهم السكّانيّ، وانضمّ الكثيرون منهم إلى تلك القافلة الشجاعة والصابرة من مجتازي «خطوط التماس»، والتي اتّخذت شاهدًا على مقاومة مثابرة لتباعد فُرص على

اللبنانيّين، أو سوادهم الأعظم، فرضًا. ولطالما رأى البعض في تلك الفئة فرقةً مختارة من أصحاب المصلحة الحقيقيّة في بقاء البلد موحّدًا.

وأخذت استعادة الاختلاط هذه عند جيل أو اثنين ممّن لم تنفكّ روابطهم بأبناء الجماعات الأخرى طابع وصل ما انقطع منها، معايشةً كان أم شراكة أم مودّة. أمّا الجيل الذي ضيّقت الحرب مداه، وكان عند نشوبها فتيًّا، فتراه يُقبل بشغف على اكتشاف أنحاء لم يسمع بها إلاّ بصفتها ساحات معارك ومعاقل خصوم، أو في أحسن الأحوال «مناطق محرّمة».

يدلّنا هذا كلّه على أنّ «وحدة الأرض» التي ما انفكّ اللبنانيّون يغنّونها تأتي أساسًا من حركة الناس ونسيج علاقاتهم. إلاّ أنّ الشعور بأنّك «تسعى في مناكب أرض واحدة» لم يُستعَد بقوّة، بعد، وهو الذي «لم يكن يغادرك» قبل الحرب، «وكان أقوى من كلّ ما عداه». بل تكاد تشعر اليوم أنّ اللطف الذي يُستقبل به اللبنانيّون من المناطق الأخرى «لا يلغي شعورًا عند المرء أنّه غصب عنه مستضافٌ في جوار غير جواره، ولعلّ اللطف يزيد الشعور المذكور قوّةً وقسوةً»[1].

ومن شأن الحديث عن وحدة الأرض ألاّ يؤخذ على محمل الجدّ الكافي ما لم يعد المهجّرون إلى حيث ما كانت بيوتهم، أو إلى أمكنة بقيت لهم فيها أرزاق. والحقّ أنّ البحث في هذا الأمر ما زال أوّليًّا فيما يتزايد الباحثون عن محلاّت إقامة بديلة في كندا وأوستراليا.

ونلحظ على صعيد آخر أنّه بات جليًّا أمام أعين اللبنانيّين أنّ لا حلّ طائفيًّا للمشاكل الاجتماعيّة والاقتصاديّة. ونرى أنّه، من دون فرض

معادلات اختلاط مصطنعة، لا يقوم أيّ مشروع جدّيّ لإعادة بناء البلد وإنهاض اقتصاده، أو تحسين أوضاع المغبونين من أبنائه من دون تعاون يتعدّى حدود الطوائف. إلاّ أنّنا نشهد، في الوقت عينه، ألوانًا من الاعتراض أو المطالبة في كلّ هذه المجالات تعتمد اللغة الطائفيّة.

وعلى الصعيد الثقافيّ يظهر عند الكثيرين ميل إلى الإعراض عن السجال في مسائل العروبة. فبعد الاستقطابات المتكرّرة في هذا الميدان نرى أنّ الاسترسال في التناظر يعرف بعض الانحسار[٢]. ولعلّ ذلك دليلٌ على الرغبة في اجتناب ما يوقظ الفتنة وهي لم تنمْ عميقًا بعد، وربّما يشير أيضًا إلى نوع من المصالحة الواقعيّة مع عروبة لبنان بعد أن أكّدت وثيقة الوفاق الوطنيّ ارتضاء الجميع به وطنًا نهائيًّا.

وللأسباب السياسيّة ذاتها، ولاعتبارات أخرى تتعلّق بالأوضاع التربويّة والثقافيّة لمجموع اللبنانيّين، خفّ بعض الشيء بريق الفكرة التي كانت رائجةً قبل الحرب، والتي استُخدمت وقودًا، والمقيمة حدودًا طائفيّة فاصلة بين جماعات عربيّة تنشد التعريب وأخرى مزدوجة اللغة والثقافة وتصرّ على التماهي مع الغرب.

ولم يعد مبدأ المطالبة بكتاب تاريخ وآخر للتربية الوطنيّة صالحَين لجميع اللبنانيّين مثار جدل كبير كما في الماضي، على الرغم من أنّ المباشرة بالاعداد لهما أثارت، لدى البعض، انزعاجًا يعبّر في الدرجة الأولى عن استمرار ضعف الثقة في إمكانيّة الاتّفاق على قراءة هادئة ومتوازنة، بل جامعة للماضي، وعلى قيم وطنيّة مشتركة.

وغنيّ عن القول أنّ حركة استعادة الوحدة، أو تجديدها، كما

نستقرئها في المجتمع والثقافة، محكومةٌ بمسار الحياة السياسيّة في لبنان على هدى اتّفاق الطائف. فالميثاق الوطنيّ الجديد يهدف فيما يهدف إلى إرساء العلاقة بين الطوائف والدولة على أسس ثابتة وعلى نحو يضمن التوازن بينها ممّا قد يسمح بتجاوز الانقسامات السياسيّة من النوع الطائفيّ الخالص. إلاّ أنّه، بنظر البعض، ما زال في أوّليّات تطبيقه مشغولاً باعتراف الدولة بالطوائف أكثر من اعتراف الطوائف بها.

الباب الضيّق بين الانصهاريّة والخصوصيّة

هذه القراءة السريعة لأوضاع البلد الحاليّة تكشف لنا أنّ اللبنانيّة المستعادة تسلك سبلاً متعرّجة، وأنّها بوصفها هويّة جماعيّة ليست أمرًا ثابتًا، بل تشهد بدورها عمليّة إعادة ترتيب عند الأفراد الذين تتنازعهم في الأصل هويّات متعدّدة، فيما يتأثّرون بتيّارات فاعلة داخل الجماعات المتأثّرة بدورها بعناصر خارجة عنها.

وتتعزّز متانة الهويّة في حياة اللبنانيّين، كما في كلّ الأزمات والمنعطفات، بقدر ما هي بناء عقليّ وشعوريّ يسمح للفرد أن ينظّم عالمه حين يفتقد هذا العالم توازنه، فيقيم جسرًا بين نزعاته ورغباته وخصائص الجماعة أو متطلّباتها.

ويدفعنا كلّ هذا إلى الإقرار أنّ الهويّة اللبنانيّة المشار إليها ليست مرآةً لإيديولوجيّة انصهاريّة تتغذّى من علمانيّة عقائديّة، وليست مجرّد مواءمة بين الخصوصيّات الطائفيّة بالحدّ الأدنى الذي يسمح باستئناف البلد غير ممزّق.

يبدو لنا أنّ الخوض في الجوامع بين اللبنانيّين يقتضي المرور من

الباب الضيّق، بين موقف لا يقيم للخصوصيّة أيّ وزن وآخر ينزلها في المقام الأوّل.

ولا يخلو البحث في الجوامع من تأكيد لعدد من البديهيّات في الديمغرافية والاقتصاد والثقافة فضلاً عن استعبار التاريخ، الحديث منه والمعاصر بوجه خاصّ. ولا بدّ من إحلال الفروقات، البديهيّة منها وغير البديهيّة، في منزلتها فلا تُنفى طلبًا لسلام ينسب إليها إثم تخريبه.

ويستدعي التأكيد أو الاستذكار المشار إليه نقدًا لأفكار الحرب أو «ثقافة الفتنة»[٣] التي عظّمت الفروقات وحمّلتها ما لا تحتمل. وهو يستدعي أيضًا الالتفات إلى أوجه الشبه بين الجماعات اللبنانيّة، وقد أعمى غلاة الطائفيّين أعينهم عن رؤيتها.

نقد «الجوهريّة» الطائفيّة

لقد استُغرق الكثير ممّا قيل أو كتب خلال الحرب في خطاب الهويّة الطائفيّة. وكان هذا الخطاب يصل في نهاية مطافه إلى اعتماد فكرة شخصيّة الجماعة وطبائعها المميّزة. وغالبًا ما توصف هذه الشخصيّة بدءًا من ملاحظة متسرّعة للتشابه بين الأفراد المنتمين إلى جماعة طائفيّة معيّنة. ويُنسب إلى هذه الشخصيّة نوعٌ من «الجوهر» أو الحقيقة فوق التاريخيّة.

وتتلازم صورة الجماعة على ضوء «الجوهر»، مع الحكم القيميّ على الآخرين. فالواحد يتطلّع إلى صورة لجماعته مجمّلة مشدودة إلى «مثالها»، ويجعلها أساسًا للمقارنة مع واقع الآخرين. ويصير كلّ

اختلاف بمثابة عيب من عيوب الآخرين. ويتجسّد «الجوهر» في الأفراد (وإنْ كان قد اكتُشف في البدء عند مراقبتهم) ممّا يجعل محاسبتهم على أفعال ارتُكبت باسم طوائفهم وعلى يد المنتمين إليها (المجسّدين للجوهر إيّاه) أمرًا مسوّغًا. إنّ سياسة العقوبات الجماعيّة (أي ميادين القصف والخطف والتهجير) مؤيّدة من هذه النظرة «الجوهريّة». ولم يكن الاعتراف بخروج البعض عن المواقف المفترضة لطوائفهم إلاّ تأكيدًا على النظرة المذكورة.

صحيح أنّ تضخيم الفروقات لم ينشأ من عدم، لكنّه ازدهر في ظلّ ما يمكن أن نسمّيه «نظام الحرب». وصار الإقرار بها (مضخّمة بالطبع) مفتاحًا لمعرفة أنماط السلوك وتفسير المواقف لا في السياسة فحسب بل في شؤون الحياة كلّها.

والحقيقة أنّ هذه النظرة لم تغب عن اللبنانيّين قبل الحرب وإنْ لم تطغَ على سواها. وخلال الفترة الأولى من عمر الحرب، توازت مقاربتان للجماعات اللبنانيّة لم تقتصرا على الذين درسوا أحوال لبنان أو كتبوا عنها، بل تعدّتها إلى «الناس العاديّين» ممّن تكاثر بينهم الخبراء الذين يحلّلون كيمياء الطوائف أو الخطباء الذين يتبارون في تقريظ هويّاتها.

وتقوم المقاربة الأولى على تحليل تفصيليّ محلّيّ للملامح الاجتماعيّة والثقافيّة للشخصيّة الطائفيّة المفترضة انطلاقًا من المعطيات «الأنتروبولوجيّة»، وتنتهي إلى رؤية البلد في صورة الفسيفساء. أمّا المقاربة الثانية فتبدأ من تحليل السياستين الدوليّة والإقليميّة يحسب اللبنانيّين مجرّد أدوات، وبالوقت عينه ضحايا لصراعات الآخرين على

أرضهم. وهي تفترض أنّ اللبنانيّين شعب واحد وطيّب فُرض عليهم العنف الطائفيّ فرضًا. إلاّ أنّ المقاربة الثانية سرعان ما تراجعت لمصلحة الأولى، ولم يعد القول ببراءة اللبنانيّين من مسؤوليّة الضرر الذي أصابهم يصدر بالخفّة إيّاها. كذلك اهتزّت القناعة بعدم اختلاف اللبنانيّين في الأصل فيما بينهم، وذلك بفعل استمرار الحرب سنوات طويلة واتّخاذها ألوانًا طائفيّة فاقعة جعلت من الصعب نسبها كلّها إلى عوامل «خارجيّة».

وفيما عزّز أهل المقاربة الأولى اهتمامهم بالخاصّ والتفصيليّ على حساب العامّ والإجماليّ، جعلوا الحدود بين الطوائف خطًّا يقف عنده هذا الاهتمام. فدرجوا على الإشارة من دون أدنى تروّي أو تردّد، إلى كلّ ما يُظهر فرقًا بين أهل طائفة وأخرى أيًّا كانت عناصره ومسبّباته، وأغفل التنوّع داخل الطوائف وامتنع عن النظر إليها، هي أيضًا، بوصفها نوعًا من الفسيفساء. وهكذا تعوّد أهل هذه النظرة، وهم يحسبون أنفسهم دعاة واقعيّة متحرّرة من الأوهام الإيديولوجيّة، على تصوير البلد أجزاء متنافرة، والطوائف كلاًّ متجانسًا لا يستحقّ الشذوذ منه سوى الإهمال أو الاحتقار.

ولم يكن هناك بدّ من الاستعانة بالتاريخ لإحلال ميثولوجية محلّ أخرى، فطُردت من الذاكرة (ولو إلى حين) خبرات المعايشة السلميّة والخصبة، أو اعتُبرت في أحسن الأحوال استثناءات أفراد أو مناطق هامشيّة أو جماعات صغيرة تثبت صحّة القاعدة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ أسبقيّة وجود الجماعات الطائفيّة على قيام كيان

سياسيّ مشترك، شجّعت الكثيرين على الدمج بين تاريخ الطوائف وتاريخ لبنان، بل أنّ العمق التاريخيّ للطوائف أدّى إلى إلحاق التاريخ اللبنانيّ بتواريخ أقدم منه.

وحلّت الثقافة الطائفيّة عند الكثيرين محلّ الثقافة الدينيّة، وتدهرنت الأخيرة (أو تعلمنت) بعد أن كانت تشكّلت في الأصل على يد رجال الدين وأهل الإيمان لشرح العقائد أو الدفاع عنها. وغاب عن البال أنّ خطاب الهويّة الطائفيّة لا يتأسّس على العقائد الدينيّة بقدر ما يتغذّى من عناصر غير مستوعبة من العقائد السياسيّة في المجتمعات الصناعيّة، والتي راجت في القرن التاسع عشر.

وفي ظلّ هزال البنى الرمزيّة التي تدعم الهويّة الوطنيّة، غالى الكثيرون في توظيف البنى الرمزيّة المنبثقة عن الدين في خدمة الهويّة الطائفيّة، وتناسوا أنّ الخصوصيّات الدينيّة لم تهدّد في الماضي الأساس الاجتماعيّ-الثقافيّ المشترك للذين يعيشون على أرض واحدة. وهُمّش دور الإيمان الدينيّ في نقد المنطق الطائفيّ العدائيّ، فانحسر تأثير دُعاته ونحا بعضهم، عن قصد أو من دون قصد، وقد سرّ بما بدا له «عودة إلى الدين»، إلى تحويل اللغة الدينيّة عن مرماها الأصليّ[٤].

إنّ الثقافة الطائفيّة مالت أحيانًا كثيرة إلى تجاهل المعطيات البديهيّة في الجغرافية والسكن والاقتصاد، تلك المتّصلة بالمسار المتأزّم والحداثة، وقدّمت تفسيرًا للواقع من منظور أحاديّ الجانب لا يقيم الاعتبار الكافي للتداخل والتأثير المتبادل بين محرّكات الحياة الاجتماعيّة المتعدّدة. وفي انشغالها بتبيان الفوارق بين اللبنانيّين

أشاحت بوجهها عن سمات تشابههم، لا في خروجهم أحيانًا عن نمط السلوك الطائفيّ فحسب، بل على صعيد طائفيّتهم نفسها. ولم ترَ أنّ الانطواء على النفس أو توكيد الذات ضدّ الآخر، على الرغم من أنّه يضخّم الشعور بالتمايز، يطبع المجموعات المختلفة بقسمات متشابهة. ولا يُخفى ذلك على أيّ مراقب، خارجيًّا كان أم خارجًا عن «قوالب» جماعته ولو لبرهة(٥). وبقدر ما ينحى أهل الانطواء إلى الكيل بمكيالَي الواقع والمثال عندما ينظرون إلى الآخر ويتعاملون معه، يضمر عندهم ذاك الإحساس السويّ بأنّ المغايرة الدينيّة لا تؤسّس مغايرة في كلّ شيء، ولا تشكّل بالضرورة شخصيّات جماعيّة متنافرة تستقرّ في الأفراد كلّهم على نحو لا يشوبه أيّ اهتزاز.

ماذا عن تشابه اللبنانيّين والتبادل بينهم؟

أوّل ما يستوقف كلّ متلمّس لما هو مشترك بين اللبنانيّين أنّ المجتمع الأهليّ رغم ما أصابه من وهن قاوم، هنا وثمّة، محاولات قطع أواصر المخالطة والمودّة. وإذا ما أخذ في الحسبان أنّ عمليّة تقسيم المجتمع على أسس طائفيّة هي عمليّة موصولة سبقت الحرب وتسرّعت خلالها، وعاد إلى الماضي القريب يلاحظ بالرغم من ذلك «أنّ العجيب في الأمر تمثّل في درجة الاندماج الوطنيّ التي تمّ تحقيقها فعلاً على مستويات اجتماعيّة معيّنة، خصوصًا في بيروت. وذلك رغم العقبات الكثيرة التي وضعها النظام الطائفيّ القائم والمصالح السياسيّة المتعلّقة به في وجه هذا الاندماج»(٦).

ولا يغيب عن البال أنّ السبعينيّات من هذا القرن شهدت انحسار

الطائفيّة في عدد من الأوساط، وذلك عن طريق الصداقات الشخصيّة والعائليّة القويّة التي لم تكن تنظر إلى الاختلافات في الانتماء الدينيّ، كذلك من خلال التعليم اللاطائفيّ، ومن خلال المشاركة الاجتماعيّة والثقافيّة المختلفة الألوان، بما فيها بالطبع التفاعل الذي تحقّق في النقابات والحركات الطلاّبيّة والجمعيّات، وبين رجال الأعمال.

وليست هذه العودة إلى السبعينيّات مجرّد انعكاس لحنين البعض إلى «فردوس مفقود»، بل نراها تلقي ضوءًا على الحاضر والمستقبل فيما تيسّر لمن قيّض له المحافظة على بعض من صفائه ألاّ يجاري نفرًا غير قليل، من المثقّفين والعامّة على حدّ سواء، ممّن باتوا يقرأون الماضي في مرآة الحرب المستعرة. هذه العودة هي شكل من أشكال مقاومة الفكرة التي روّجتها ثقافة الفتنة من حيث وصم المعايشة السابقة بالمسايرة الكاذبة، والتي تبحث عن تسويغ لذلك في زوايا الأحداث السابقة أو خفاياها، وبين سطور الأدبيّات حيث «تُكتشف» طائفيّة مقنّعة أو مطموسة أو مستبطنة. لقد ضاق صدر الطائفيّين من إعطاء الآخرين فرصةً للشهادة الحقّ عمّا اختبروه في الماضي ولم يكونوا راغبين في طيّ صفحته مرّة واحدة وإلى الأبد.

ولا ريب أنّ العودة إلى الماضي لاستقراء أوجه التشابه وأشكال التقارب بين اللبنانيّين، لا تتوقّف عند عقد أو عقدين سبقا اندلاع الحرب. فالتبادل والتأثّر بين المجموعات المختلفة التي استقرّت في لبنان عبر العصور، أو التي ضمّها لاحقًا كيانه السياسيّ الحديث، يطال مختلف المجالات من حركة السكن إلى بناء القيم الاجتماعيّة وتطوّر

العادات. ولم يستطع المقلّلون من شأنه أن يدعموا الفكرة الطائفيّة «الجوهريّة» بمقاربة ميدانيّة للواقع الاجتماعيّ–الثقافيّ على نحو يسمح بالحديث عن «شخصيّة قاعديّة» لدى الجماعات[٧]. بل على عكس ذلك، نلحظ ، عند مَن يأخذون على محمل الجدّ صعوبات الاندماج الوطنيّ، تأكيدًا على ملامح شخصيّة لبنانيّة (يرون أنّها تميّز سائر اللبنانيّين عن غيرهم من العرب). كما نجد عند مَن يلفت النظر إلى إنّ للتفاعل حدودًا، أبرزها تلك التي يضعها نظام القربى في بلد ظلّ فيه الزواج المختلط محصورًا في نطاق ضيّق، إقرارًا بأهمّيّة التبادل الاقتصاديّ والاجتماعيّ الذي لم تمحُ الصراعات آثاره[٨].

إنّ التبادل المذكور يجعل الكلام على الانتماء إلى حضارتَين (أي أنّ المسلمين يجيئون من حضارة الشرق، والمسيحيّين من حضارة الغرب) ينطوي، إيديولوجيًّا، على تبسيط يفتقر إلى النزاهة الفكريّة. ومن غير الدخول في مناقشة طويلة حول التعرّب الثقافيّ، التي يضيق بها هذا البحث، نكتفي بالإشارة إلى محدوديّة ظاهرة الثقافة الثنائيّة إذا ما قورنت بأهمّيّة الأحاسيس الأدبيّة والفنّيّة المتقاربة عند السواد الأعظم من اللبنانيّين. فالمسيحيّون في معظمهم، رغم تغرّب نسبيّ تارةً أو استيعاب لعناصر من الثقافة الغربيّة طورًا (وهذا ليس مقتصرًا عليهم في كلّ حال)، لم ينفصلوا عن الثقافة العربيّة، وإنْ اشترط الكثيرون منهم، حتّى يتوثّق انتماؤهم إليها، أن تكون منفتحة على العالم، ومعترفة بروافد غير إسلاميّة سابقة للإسلام ولاحقة له. وظلّ القائلون بتواصلهم مع ثقافات انطبع بها تراثهم الدينيّ يتوسّلون العربيّة لإحياء ذلك التراث.

ويطال التبادل والتأثّر والتشابه نطاقًا قلّما التفت الناس إليه لأنّهم يعتبرونه موضع التفرّد بامتياز، عنينا به التديّن وآثاره الاجتماعيّة. وجاءت بعض الدراسات الميدانيّة في هذا الحقل، على ندرتها، لتبيّن ذلك[٩] وعالجت إحداها علاقة الدين بالتنمية انطلاقًا من دراسة حالة قريتَين متجاورتين في البقاع، واحدة مسلمة شيعيّة والأخرى مسيحيّة مارونيّة، واستنتجت أنّ الاختلاف الدينيّ في بيئتَين متشابهتين لا يؤدّي إلى تباعد في القيم الاجتماعيّة، ولا إلى تفاوت على صعيد التفاعل مع عمليّة النماء الاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ. أكثر من ذلك، لاحظت الدراسة أنّ الدينَين الأصليّين المختلفين اتّخذا أشكال تديّن شعبيّ متقاربة، وأنّ العلاقة بين الأفراد والدين تندرج في نمطين متشابهين[١٠].

ويقودنا البحث في أمر الدين والتنمية إلى تناول مشكلة التحديث في لبنان، والتي تُظهر بدورها غلبة العوامل المشتركة على الاختلاف. فالتحديث سلك مسارًا متأزّمًا عند اللبنانيّين، أيًّا كانت طوائفهم، وظواهر هذا التأزّم متشابهة إلى حدّ بعيد. فالهجرة إلى المدينة والإقامة في ضواحيها، وما يُرافق ذلك من تغيير على صعيد العمل ومستوى المعيشة والتعليم والعلاقات الاجتماعيّة، تُحدث في القيم والسلوكيّات تحوّلات متماثلة لدى أبناء الطوائف المختلفة. حسبنا أن نذكر واحدةً من هذه التحوّلات كما تظهر في مجالَي الولاء والتعبئة، وقد تناولتْها بالتفصيل إحدى الدراسات الميدانيّة. تبيّن لنا الدراسة المذكورة أنّ الحياة السياسيّة التقليديّة تتمحور أوّلاً في القرى حول الولاءات العائليّة

بمختلف امتداداتها، لتصير تدريجيًّا في ضواحي المدينة متمحورة حول الولاء للطوائف[11].

ولا يغرب عن بال المتفحّص لتناقضات الحرب الأخيرة، والتي يسرع الكثيرون إلى جملها بالوصف الطائفيّ، أنّها تعكس أيضًا، في أحد وجوهها، المشاكل المتّصلة بالعلاقة بين الريف والمدينة. فهناك نسبة عالية من المتقاتلين، من أبناء الطوائف المختلفة، ينتمون إلى فئة الريفيّين الذين لم يحقّقوا اندماجًا كافيًا في حياة المدينة. فكانت الحرب فيما بينهم، بلون من ألوانها، حربًا ضدّ المدينة في محاولة لامتلاكها حتّى من خلال تدميرها. بل إنّ «العلاقة الجغرافيّة»، على أهمّيّتها لدى البعض، شهدت تبدّلات. فالذين كانت إيديولوجيّتهم تشدّد على الجبل ملجأً لهم حاربوا بلا هوادة من أجل اقتطاع جزء من الساحة.

يبقى أخيرًا ألاّ نغفل التشابه بين الطوائف المتحاربة على صعيد بنية السلطة داخل كلّ واحدة منها. فالمنافسات والصراعات وأدوار المؤسّسات المختلفة وحركيّة الالتفاف حولها تتماثل، وإن تباينت في القضايا التي تثيرها أو في الأهداف التي تعلنها.

في سبيل جامعة لبنانيّة واقعيّة

لقد اخترنا أن نراقب مسألة الجوامع بين اللبنانيّين عن طريق رصف مجموعة مشتركة، أو صياغة خطاب هويّة لبنانيّة ينهل من مخزون رمزيّ مشترك، بل سلكنا سبيل التحليل النقديّ للفكرة الطائفيّة من حيث مزاعمها الكلّيّة قناعةً منّا أنّ ذلك يسهم في الحديث المتجدّد عن

اللبنانيّة وعلى نحو واقعيّ. إلاّ أنّ الواقعيّة، وهي صنو النظرة النقديّة، لم تكن إلاّ مدخلاً إلى رؤية لبناء الوطن تسند الموقف الإراديّ الملتزم، لأنّها تعني أنّ قيام لبنان هو إمكانيّة ومسؤوليّة راهنة في استكمال عمليّة تاريخيّة لم تقطعها الحرب وإنْ عثّرتها.

وممّا لا شكّ فيه أنّ عناصر الخلاف الداخليّة التي غذّت صراعات اللبنانيّين ليست مصطنعة، كما يحلو للبعض أن يؤكّد في طيّه لصفحة الماضي، ولا هي طائفيّة في الأوّل وفي الآخر، كما يفترض مَن لا يرى في الوفاق اللبنانيّ إلاّ تسوية مؤقّتة تسمح بترتيب العيش المشترك على قاعدة عدم الاعتداء والمحاصصة.

إنّ كلّ محاولة للتقليل من شأن الخلافات بين الجماعات اللبنانيّة قد تهدّد التوازن داخل الجماعة اللبنانيّة في ظرف ما زال فيه التماهي مع المصالح العليا للوطن هشًّا. لكنّ الغلوّ في التأكيد على الخلافات، وإنكار نسبيّتها، وتعدّد محرّكاتها، يحرم استثارة الجامعة الوطنيّة والالتفاف حولها من فرصة أكيدة.

ولعلّ مصير الهويّة الجامعة يتحدّد في المنافسة بين الدولة الواحدة (والتفاعلات التي ترعاها والمساحات المشتركة التي تفتحها)، والطوائف في نزوعها إلى الطلب من المنتمين إليها ولاءً وتماهيًا يصل حدّ القطيعة مع الآخرين.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تدعيم الهويّة الوطنيّة ليس متيسّرًا من دون سياسة تنمية، وتوزيع عادل للبنى الاقتصاديّة والخدمات الاجتماعيّة يهدف إلى التخفيف من تفاوت الفرص وإضعاف سياسة التميز

المناطقيّة والطوائفيّة. كما يستدعي تعزيز المساحات المؤسّسيّة والسكّانيّة التي تشجّع الاتّصال والتلاقي والتبادل.

وفي السياق عينه، يكتسب الشأن التربويّ أهمّيّة خاصّة. ولا يحقّق اهتمام الدولة به أغراضه إذا ما انتقص من الحرّيّات. إلاّ أنّ احترام الحرّيّات لا يعني الاستقالة من مسؤوليّة المساعدة على تنشئة جيل من اللبنانيّين يدرك أنّ المشروع الوطنيّ ثمرة تاريخ مشترك واتّفاق بين مجموعات متشابهة ومترابطة مهما تمايزت أو تباعدت. وعلى الرغم من اللغط الذي أثير حوله، يظلّ السعي إلى كتابَي تاريخ وتربية وطنيّة موحّدين نموذجًا بارزًا عن وسائل التنشئة المنشودة. ولعلّ النظر بعين واحدة مستحسنٌ «فيصير التاريخ قاعدة التربية الوطنيّة، وهذه مكمّلاً نقديًّا لقراءة التاريخ»[١٢].

وليس مجال الفكر الدينيّ بعيدًا عن تعزيز الهويّة الوطنيّة وتقوية روح المواطنة. ففي الماضي، ساهمت مشكلة الحداثة في جعل الثقافة الطائفيّة تحلّ لدى الكثيرين محلّ التديّن. وأدّى تراجع المشاعر الدينيّة أمام المشاعر الطائفيّة إلى استخدامها وقودًا للصراعات. من هنا، فإنّ أمام الفكر الدينيّ تحدّي مواجهة الحداثة من جهة ممارسة دوره النقديّ (لأنّه روحيّ المرمى) حيال أصنام القبائل ومختلف أشكال عبادة الذات الجماعيّة. ولا بدّ أن تتحوّل روحيّة المودّة والموادعة من حالة رفض للعنف إلى طاقة تحرّك المؤمنين في طلب العدل والسلام.

يبقى الشأن السياسيّ الصرف وهو، بالطبع داخليّ وخارجيّ. لكنّ موضوع البحث يضطرّنا إلى عدم الخوض في ما هو خارجيّ، والاكتفاء

بالقول أنّه بعد أن دفع البلد في السابق نحو الانفجار هيّأ له ظروفًا ملائمة، لفترة نسأل لها الديمومة، تساعده على إعادة التحامه. ممّا وضع اللبنانيّين إزاء مسؤوليّة أكبر على الصعيد الداخليّ، فاتّخذ وفاقهم في ترجمته الدستوريّة والسياسيّة حركيّة خاصّة به تؤثّر، أكثر من الماضي، في توحيد البلد. وإذا ما بدا لنا، اليوم، أنّ سياسة بناء الوفاق، بين المدافعين عنها والمعترضين على بعض جوانبها، تدور حول طمأنة الطوائف وإنصافها، فإنّها لن تتحوّل إلى قوّة جامعة بين اللبنانيّين ما لم تعمل على بناء المواطنة. ولا تقوم هذه حقًّا من دون إتاحة المجال أمام علاقة بين المواطن والدولة قادرة أن تكسر القيد الطائفيّ، ومتجسّدة في حركات ومؤسّسات سياسيّة متحرّرة منه.

قد لا يتطلّب ما فرّق اللبنانيّين خلال الحرب مصالحة بينهم في كلّ شيء. بل إنّ الذي يجمع بينهم يستدعي مصالحتهم مع «التواضع والماضي والجغرافية والتنوّع والحداثة»[١٣].

الهوامش والمراجع

١- أحمد بيضون في جوابه على السؤال: «**بين ما خسر لبنان بسبب الحرب ما الذي يصعب تعويضه؟**»، صحيفة **الحياة**، ٢٨/١/١٩٩٢، ص ٨.

٢- الخلاف على انضمام لبنان إلى «المنظّمة العربيّة للثقافة والتربية والعلوم» ظهر بحدّة سرعان ما خمدت.

٣- عنوان سلسلة مقالات لجورج قرم تناولت بالنقد الأفكار الطائفيّة ومسوّغاتها في سياق الحرب اللبنانيّة، نُشرت في صحيفة **النهار**، أيلول ١٩٨٤، وأعيد نشرها تحت عنوان «**من أجل ثقافة وطنيّة بعد الفتنة**» في مجلّة **الباحث** (بيروت)، كانون الثاني-شباط ١٩٨٥.

٤- ليست الأمثلة عن تطييف بعض المبادئ والرموز الدينيّة قليلة. لقد جرى تحويل مفاهيم هي في الأصل كونيّة شموليّة، مثل المحبّة والأخوّة والتضامن، إلى أخلاقيّات تعامل داخل الجماعة الطائفيّة، سرعان ما تصير مشروطة عندما يتعلّق الأمر بالآخر الطائفيّ.

٥- يفاجَئ الكثيرون، بل ينزعجون، عندما يسمعون من الغير، إذا حلّوا في بلاد غريبة أو استضافوا زائرًا تيسّر له أن يتجوّل بينهم، إنّهم في حقيقة الأمر يشبهون بعضهم أكثر بكثير ممّا يعتقدون.

٦- كمال الصليبيّ، **بيت بمنازل كثيرة**، مؤسّسة نوفل، ١٩٩٠، ص ٢٤٣.

٧- حسب نظريّة A. kardiner والناسجين على منواله.

٨- Bassam El Hachem, "Religion et integration sociale et nationale", in ***Pour une théologie contemporaine du Moyen-Orient,*** Editions Saint Paul, Harissa-Beyrouth, 1988, pp. 80-81.

٩- راجع على سبيل المثال دراسة هدى قساطلي الأنتربولوجيّة المقارنة بين المسيحيّين والمسلمين في تعاملهم مع «الموت» في بيئة محلّيّة (إقليم التفّاح).

Huda Kassatly, "Local Traditions and Islamic Tradition: The Dynamics of

a Conflict Seen through the Study of a Specific Case, Funeral Rites in a Shiite Village in South Lebanon", in ***Islam and Chriatian-Muslim relations,*** Birmingham, Vol 2, n° 1, June 1991, pp. 23-41.

١٠- راجع: Tom Sicking, ***Religion et Developpement,*** Beyrouth, Dar el Mashreq, 1984.

١١- قام فؤاد إسحق الخوري بدراسة ميدانيّة في ضاحية بيروت الجنوبيّة عام ١٩٦٨، ونشر بعض نتائجها عام ١٩٧٢، بعنوان: «**الولاء الطائفيّ بين نازحين من الريف في ضاحيتين لبنانيّتين: مرحلة ما بين الولاء العائليّ والولاء الوطنيّ**».

Fuad I. Khouri, "Sectarian Loyalty among Rural Migrants in two Lebanese Suburbs: A Stage between family and National Alliegance", in ***Rurual Politics and Social Change in the Middle East,*** Ed. Richard Antoun and Iliya Harik, Indiana University Press, 1972, pp. 198-213.

١٢- أحمد بيضون في ورقة أعدّها بالفرنسيّة لحلقة دراسيّة إسلاميّة-مسيحيّة وعربيّة أوروبيّة نظّمها في أيانابّا-قبرص (نيسان ١٩٩١) مركز الإعلام والعلاقات المسيحيّة الاسلاميّة في جامعة برمنغهام (المملكة المتّحدة)، بالتعاون مع مجلس كنائس الشرق الأوسط، عنوان الورقة: L'identité des Libanais: Essai de problématisation globale.

١٣- غسّان سلامة في ورقة أعدّها لندوة في شأن لبنان عقدت في واشنطن (حزيران١٩٩١) ونظّمتها: American Task Force for Lebanon.

بين استذكار الماضي واستشراف المستقبل: نظرات إلى المسيحيّين العرب*

يتّصل، بل يختلط، الحديث عن الحاضر والمستقبل بقراءة الماضي. وليس مردّ ذلك إلى أنّ اليوم وغدًا يشبهان الأمس جملة ولو اختلفا عنه تفصيلاً، بل لأنّ العودة إلى الماضي، بعين المؤرّخ أو سواه، تحكمها، وإنْ بنصيب متفاوت، هواجس الحاضر وهموم المستقبل. فلا يجازف أحد بالاستشراف إلاّ بعد تدبّر أمره مع التاريخ. ولا يحسب دارس التاريخ أو مستعبره، أيًّا كان، أنّ دوافعه منقطعة عن الشواغل الراهنة. ولعلّ هذا الموقف المزدوج يتدافع بسرعة حين يتعلّق الأمر بجماعة تضع هويّتها ومصيرها تحت السؤال. فهي أليفة التاريخ أكثر من سواها حتّى أنّها «تسحب المستقبل من الذكرى»(١).

إلاّ أنّ كلّ ما تأتي به دراسة التاريخ لا يطابق بالضرورة ما استقرّ في الذاكرة التاريخيّة. ويصحّ هذا بالطبع في المسيحيّين العرب، موضوع اهتمامنا في هذا المقال. والمسيحيّون العرب أهل ذاكرة يقظة تلتبس علاقتها بالكتابات التاريخيّة، على اختلاف مصادرها.

* مجلّة **كرونوس**، العدد الأوّل، جامعة البلمند، ١٩٩٨.

سنخصّ باهتمامنا ما يقوله الغير عن المسيحيّين العرب ونتناول بعضًا من جديده. فهو يؤثّر فيهم، مباشرةً أو بالواسطة، وبقدر ما ينزعون إلى احترام رصانة فيه قد لا ينسبونها إلى أنفسهم. لكنّ التأثير يسلك أيضًا الطريق المقابل. فالذي يحسّون به، بفعل الذاكرة أو انطلاقًا منها، وما يقولونه جهارًا، أو يهمسون به بصيغة الافتراض أو القلق، لا يغيب عن بال الذين يكتبون عنهم. أكثر من ذلك، فإنّ بعض هؤلاء لا يكتفي بأخذ العلم به وتكراره بل يرى نفسه مدفوعًا بالحرص على بقاء المسيحيّين واستمرارهم. فيكتب دفاعًا عنهم واستنهاضًا لهم، مهما يكن من أمر الاعتبارات السياسيّة أو الدينيّة الإضافيّة، المعلنة أو المضمرة، التي يأخذ بها.

من نافل القول، إذًا، أنّ عددًا من المؤلّفات الصادرة في السنوات الأخيرة، وقد اخترنا أن نناقش خمسةً منها، تحتمل قراءات متعدّدة. حسبنا أن نخصّ منها قراءتَين: تبحث الأولى عن صدى الهواجس التي يبوح بها المسيحيّون العرب مرجّعًا في كلام الغير عنهم وتتناول، استطرادًا، كيفيّة استقبالها أو توسّلها في الحديث عن مصيرهم. أمّا الثانية فتنظر في أشكال المقاربة التاريخيّة من حيث هي مستند الاستشراف ومنطلقه.

دعوة المسيحيّين العرب

يُعَنْون أنطوني فسلز كتابه، آخر ما صدر من الكتب الخمسة، «عربيّ ومسيحيّ؟»[٢]. ويكاد يوحي بذلك أنّه يُعيدنا إلى الجدل، الذي خفت

في السنوات الأخيرة، حول هويّة المسيحيّين القوميّة والثقافيّة. بيد أنّ للتخفيف من شأن هذا الافتراض نصيبه من الوجاهة. فالكتاب موجّه، في الأساس، إلى الغربيّين، من دون المسيحيّين العرب، يعرّفهم إلى ما فاتهم عنهم أو يحفّزهم نحو انتباه أقوى من الذي يحظون به في سياق تعاطي الغرب مع العالم العربيّ-الإسلاميّ. لكنّ صاحبه، وقد أقام ردحًا من الزمن بين المسيحيّين العرب وواصل مواكبته لهم، معنيّ أيضًا بمخاطبتهم، وإنْ مداورة. وهو يعي بحقّ أنّ الجدل المذكور خبا ولم يُحسم وأنّه يذرّ قرنه، لا محالة، كلّما تساءل المسيحيّون في أمر مستقبلهم. وهو، بالطبع، لا يخفي اعترافه بمخاوف المسيحيّين العرب. وفيما يشاركهم بعضها، يلاحظ المبالغة في إبرازها ولا يتردّد في التحذير منها.

وبخلاف ما يميل البعض إليه، في الغرب كما في العالم العربيّ، لا يستعجل فسلز الحكم فلا يتنبّأ ببئس المصير، ولا يحسب نفسه محذّرًا غاضبًا، ولا آسفًا مشفقًا، بل يأخذ جانب التعاطف الهادئ. لذا تراه يميّز، هنا وثمّة، بين الإقرار بأنّ للمخاوف أساسًا وبين الإسهام في مفاقمتها. فتضخيم المخاوف يستعجل تحقيق ما تُنذر به.

ولا يتجاهل أنطوني فسلز المفاعيل المتراكمة لتناقص المسيحيّين العرب العدديّ وتراجع القوميّة، العلمانيّة النزعة، وتنامي قوّة الحركات الإسلاميّة. غير أنّه لا يسرع في التأكيد على أنّها ظواهر لا رجوع عنها. ولا يدافع عن المسيحيّين العرب، كغيره، واصمًا الإسلام بعدم التسامح، وملقيًا اللوم على المسلمين، ومشدّدًا على التعارض بين

حقوق الأقلّيّة ومطامح الأغلبيّة.

صحيح أنّه لا يبيّن بوضوح أنّ مصائر المسيحيّين والمسلمين مترابطة على غير صعيد ممّا يؤيّد نسبيّة التفريق بينها. لكنّه لا يتجاهل أنّ الأزمة العميقة التي يجتازها المسيحيّون إنّما هي وجهٌ من وجوه المأزق العربيّ. ويصل به كلّ هذا إلى الإحجام عن رسم مشهد مستقبليّ واحد فيكتفي، وهو لاهوتيّ في المقام الأوّل، بأسئلة معلّقة قلقة (ص ٢٩٩). وهو لا يُحيلها إلى المزيد من تحليل الواقع السياسيّ والاجتماعيّ فحسب، بل إلى التأمّل في دعوة «كنيسة العرب»[٣]. وليس تجاوز الواقع عنده مدفوعًا بقوّة الآمال التي يسمح بها. إنّه مشدودٌ إلى الرجاء الذي تشهد له الجماعة المؤمنة.

الثقة بمستقبلهم

ليس مستغربًا أن تجد الأسئلة القلقة أجوبة من نوع آخر عند الأمير الحسن بن طلال، وليّ عهد الأردن، الذي وضع كتابًا بالإنكليزيّة عن «المسيحيّة في العالم العربيّ»[٤]. ولهذه الأجوبة، التي يتفرّد فيها الكتاب بالمقارنة مع نظرائه، وقعٌ لا يستهان به على قارئها المسيحيّ العربيّ، لمكانة صاحبها ودوره في صنع القرار في بلاده. وذلك مهما كان من أمر توجّهه، بالدرجة الأولى، إلى مخاطبة غير العرب[٥]. فالأمير، فيما يقرّ بصعوبة الوصول إلى تقدير مرضٍ لأعداد المسيحيّين العرب نتيجة المبالغات من كلّ صوب، لا يعير تراجعهم الديمغرافيّ أيّ اهتمام يُذكر. ولعلّه من القلائل الذين لا يجارون قولهم – وما يُقال عنهم – بأنّ أدوارهم إلى انحسار، بل يذكر أنّ الجماعات المسيحيّة

تواصل ازدهارها في مصر والعراق والأردن ولبنان وسوريا وفلسطين (ص ٩٤).

غير أنّه يشير إلى القلق الكبير على مستقبل المسيحيّين العرب كما يعبَّر عنه في الأوساط الدوليّة ووسائل الإعلام. ولا يغفل المخاوف الكبيرة التي يصرّح بها المسيحيّون داخل العالم العربيّ والمتّصلة بموجبات الأصوليّة الإسلاميّة – كما يسمّيها – الجارفة في غير بلد عربيّ خلال العقد الأخير. لكنّه يرى أنّ القلقين وأصحاب المخاوف لا يأخذون بالحسبان طبيعة الموجات المذكورة. فهي، رغم عتوّها الظاهر، مرشّحة لأن تهمد بعد استنفاد طاقاتها المحرّكة الأولى. وفي أسطر قليلة، يدرجها في عداد ظواهر السلوك الاجتماعيّ التي تسيّرها الانفعالات العابرة أكثر من المواقف الرشيدة. ويقوده هذا التشخيص للحركات الإسلاميّة، والحكم على مستقبلها، إلى تأكيدات تبدو أقرب إلى إعلان النوايا. ولمّا كان الماضي يشفع بهذه النوايا، وهي في كلّ حال محمودة، فإنّنا نجد أنفسنا أمام خطاب تهدئة وطمأنة، بل حثّ على ثقة بالمستقبل فاعلة. فالمسيحيّون العرب ليسوا بأيّ حال غرباء عن المجتمع العربيّ الإسلاميّ وقد اشتركوا في تاريخه وساهموا في ثقافته، وبلا انقطاع، طيلة أربعة عشر قرنًا وقدّموا الكثير إلى حضارته، المادّيّة والمعنويّة، بمبادرة منهم أو تجاوبًا مع ثقة استدعتها. وعلى المسيحيّين العرب، يقول الأمير في خاتمة كتابه، ألاّ يزيدوا عن سواهم من العرب في توجّس الزمن الآتي. «فبفضل الصبر والمرونة والتعاطف التي عُرفوا بها، والقيادة الخلاّقة التي لم يُحرموا منها إلاّ في النادر، لن

يضيعوا في البحث عن مكانتهم في مستقبل العالم العربيّ من أجل أنفسهم ومن أجل الجميع« (ص ٨٩).

استشعار زوالهم

على الطرف النقيض من الأمير الحسن يقف جان بيار فالونيه في كتابه «حياة مسيحيّي الشرق وموتهم»[٦]. والكتاب محاولة في التاريخ، وباسم مستعار، لدبلوماسيّ فرنسيّ قد يحتار القارئ، أو يحيِّر، في معرفة صلتها بصنع القرار في بلد يكنُّ للمسيحيّين العرب – بالفعل أو كما يقول – مودّة أكيدة. وهذا الكتاب، كغيره في عرف الكثيرين، يُقرأ من عنوانه. لكنّ صاحبه لا يترك للقلّة الباقية مجالاً للظنّ أنّ صياغة العنوان تتعمّد الإثارة، فتذهب إلى أبعد من القصد. فهو يقول، من الصفحة الأولى، أنّ مسيحيّي الشرق، بعد غيرهم ممّن كان القرن العشرون مقبرتهم، يموتون الآن. ثمّ يسأل «هل سيأخذ الاستئصال الأخير للمسيحيّين شكل مأساة إضافيّة؟» ويجيب أنّ «الكثير من السوابق الأليمة لا يسمح لنا أن نستبعد ذلك». لكنّه ينحو لاحقًا إلى التخفيف من حدّة هذا الجواب الأوّل عند سؤاله عمّا إذا سيبقى مسيحيّون في الشرق حتّى الألفيّة الثالثة، إذ يرجّح عدم اختفائهم بصورة نهائيّة. فالبعض منهم سيبقى فيه، عن قناعة ورغم يقينه أنّ العيش في الغرب أفضل. فالمسيحيّون سيتحوّلون إلى أفراد مبعثرين غارقين في بحر المدن، وغير قادرين على الحفاظ على هويّتهم الجماعيّة الخاصّة.

إنّ الكاتب، في مقدّمة تغلق البحث قبل أن تفتحه، يعارض الاعتقاد

الشائع أنّ الوجود المسيحيّ غير المنقطع، رغم تقلّبات التاريخ طيلة ألفَي عام، دليل على إمكانيّة استمراره. لكنّه لا يناقشه، بل يرمي إلى تكذيبه عن طريق بعض المشاهدات الأوّليّة. غير أنّها لا تتوخّى الدقّة، بل تنزع إلى التعميم المعهود، فتأتي مشوبة باختلاط الأمكنة والأزمنة. ففي الأحياء المسيحيّة داخل المدن العربيّة لا يرى إلاّ سكونًا وموتًا: «كنائس صارت أشبه بالمتاحف، ومنازل قديمة تسكنها أطياف». فالمهمّ عنده أن يُظهر من البداية أنّ المسيحيّين العرب في طريقهم إلى الزوال، بفعل الاضطهادات والضغوط المعنويّة المؤدّية إلى انكفائهم أو ارتدادهم عن دينهم وهجرتهم. ولعلّه لا يجد حرجًا في المبالغة وفي تقديم فرضيّات لا سند قويًّا لها في متن الكتاب. وكأنّ السياسيّ فيه، أو الصديق للمسيحيّين العرب الشفوق، يضيق بالمؤرّخ الذي أراد أن يكونه، وبالصبر والدقّة اللذين لم يغيبا عن أجزاء غير قليلة من الكتاب.

على هذا النحو، لا يتردّد جان بيار فالونيه، من موقعه الأوّل، في تحميل الإسلام والمسلمين، وهما عنده أقرب إلى الكلّ الثابت، كامل المسؤوليّة عن انقراض المسيحيّين العرب الوشيك. أمّا جان بيار فالونيه الآخر، أيّ المؤرّخ، فيلقي بعض اللوم على سياسات الدول الغربيّة في الشرق، وقليلاً منه على الجماعات المسيحيّة الشرقيّة نفسها. وفي خلاصة قوله، يبدو صاحبنا متنازعًا بين ألم الإقرار بفداحة الخسارة والسرور لأنّ مسيحيّي الشرق، بدل مواصلة عيشهم المهدّد، يهاجرون إلى الغرب ويثرون بإمكاناتهم الكبيرة.

هذه الموقف المزدوج يعيدنا إلى الحديث عن أوّل مرامي الكتاب

المتعدّدة، ما وراء جهد المعرفة التاريخيّة. هل هو استشراف للمستقبل تدفعه الغيرة على المسيحيّين، والرغبة في إسداء النصيحة لهم؟ أم هو صرخة من القلب موجهة إلى الغرب لاستثارة عطفه؟ أم هو نعي مستعجل لمسيحييّ الشرق يسوّغ إلقاء العرب والمسلمين، طالما أنّهم ارتضوا خسارة مسيحييّهم أم تسبّبوا بها، في «الظلمات البرّانيّة»؟

ضلّوا طريقهم

يعتمد فالونيه في غير مناسبة، لدى حديثه عن دونيّة المسيحيّين العرب، على ما جاء عند بات ياعور[٧] التي تقدّم نفسها كباحثة في شؤون الأقلّيّات الدينيّة في العالم الإسلاميّ، أو في تاريخ الذمّيّين كما تسمّيهم. لكنّ هذه الكاتبة البريطانيّة-الإسرائيليّة، فيما تشاطره الرأي حول مستقبل المسيحيّين العرب، تختلف عنه بميل نحو الشماتة بهم عوض التعاطف معهم. ويظهر هذا الميل، بوجه خاصّ، في كتابها الأخير «اليهود والمسيحيّون تحت الإسلام: الذمّيّون في مواجهة التحدّي الأصوليّ»[٨].

تشير بات ياعور إلى أنّ مطلع القرن الحاليّ سمح بتفتّح الوعود الكثيرة أمام المسيحيّين العرب. غير أنّهم، بين المجازر وموجات الهجرة وبين رفض الغرب لهم وتخلّيه عنهم، ضلّوا طريقهم على نحو مأساويّ. فالإسلام يعود إلى الأصل، وهو يظهر مجدّدًا بصورة الحركة الإسلاميّة المتشدّدة ليواجه دار الحرب بالجهاد ويُخضع المسيحيّين للذمّيّة. هذا مع العلم أنّ هؤلاء لم يفتقروا في نضالاتهم، وإنْ باءت

كلّها بالفشل، إلى الشجاعة والبراعة. لقد جرّبوا كلّ المشاريع والمعادلات السياسيّة: الديمقراطيّة الليبراليّة، والقوميّة العلمانيّة، والاشتراكيّة، ومعاداة الصهيونيّة، فأخفقوا. وبات اليوم مصيرهم مهدّدًا، فيما تخضع العلاقة بين الأمّة الإسلاميّة وأهل الكتاب، حسب الإسلاميّين العائدين بقوّة، لمنطق الجهاد والذمّيّة.

ولا ترى الكاتبة بدًّا، في سياق استعراضها للتاريخ الذي أوصل المسيحيّين إلى هذه الحالة، من النظر إلى العلاقة بينهم وبين اليهود، وإجراء مقارنة بين نجاح هؤلاء في التحرّر من نير الهيمنة الإسلاميّة وعجز أولئك عنه. والعلاقة عندها مزدوجة فهي تضامن وتنافس. إلاّ أنّ هذا الأخير قد تحوّل، منذ القرن التاسع عشر، إلى تناقض بفعل تدخّل السلطة الإسلاميّة ورضوخ المسيحيّين، مكرهين أم طائعين، لابتزازها. وتحمِّل بات ياعور النخب والإكليروس المسيحيّين مسؤوليّة كبيرة في تزايد معطوبيّة جماعاتهم. لقد فرضوا على رعاياهم أو جمهورهم مواقف خضوع وتحفّظ لم تكن في مصلحتهم الحقيقيّة. فالمسيحيّون العرب «يهاجرون بصمت الضعفاء، مخزيّين ومذلولين، ولا يزعجوا عالمًا لا يبالي حيال آلامهم» (ص ٣٢٦). والذين يترتّب عليهم الدفاع عنهم، من المثقّفين ورجال الدين، يتصرّفون «مثل الانكشاريّة» فيدافعون بشغف عن مصالح مضطهديهم. وما انفكّوا، منذ قرن، يعملون في خدمتهم على سائر جبهات العداء للصهيونيّة. وتوبّخ الكاتبة النخب والقادة السياسيّين والدينيّين المسيحيّين، بل تزدريهم، لأنّهم توهّموا أنفسهم قادرين على تحديث الإسلام والالتفاف على سيطرته

من خلال المشروع الوطنيّ القوميّ. ولم يكتفوا بذلك بل استغلّوا العداء الإسلاميّ لليهود، وركبوا موجته، ظنًّا منهم أنّ ذلك يسمح بطمأنتهم ويتيح انصهارهم في المواطنة. وتضيف غاضبةً، وبلهجة التأديب إيّاها، أنّ خطاب المسيحيّين العرب القوميّ العربيّ هو استمرارٌ للفكرة الذمّيّة المستبطنة. فبدل أن يؤدّي إلى صيغة جديدة للتعايش في المساواة تحرّر المسيحيّين حال دون نجاحها لأنّه انشغل بالحرب على الصهيونيّة أي بالعمل من أجل إعادة اليهود إلى الوضعيّة الذمّيّة.

وهكذا فإنّ اهتمامها بالمسيحيّين العرب يخدم عندها غرضًا أساسيًّا، لعلّها تتخطّى سائر الكتابات الصهيونيّة الدعائيّة والتبريريّة في إيلائه الأفضليّة، ألا وهو النظر في قيام إسرائيل واستمرارها بوصفه مشروعًا ناجحًا للتخلّص من مشكلة الدونيّة التي حُكم على الأقلّيّات في المجتمع الإسلاميّ أن تقع في أسرها. فبعد أن تغلق على «الذمّيّين» في وضعيّة تقدّم البرهان على ثباتها عن طريق قراءة بعين واحدة لحقب من تاريخ المسلمين دون غيرها، ترى في «الخيار الإسرائيليّ» نموذجًا لم يجرؤ المسيحيّون، ما خلا قلّة قليلة، على اعتمادها اقتداءً باليهود أم تعاونًا معهم.

لا مستقبل إلاّ مع الإسلام

ليس غريبًا أن يرفض كينيث كراغ هذا الخيار من أساسه، فهو يسأل عن مستقبل المسيحيّين العرب «مع الإسلام». ويستهلّ كتابه «العربيّ المسيحيّ: تاريخ في الشرق الأوسط»[٩]، بلفتة رمزيّة نحو المعيّة في المعاناة، فيهديه لذكرى الأخوين الراحلين فايز وتوفيق صايغ «المتألّمَين

مع فلسطين». وفي خاتمة الكتابات يرى هذا اللاهوتيّ البريطانيّ، المختصّ بالإسلاميّات والعارف عن قرب أحوال المسيحيّين الشرقيّين، أنّ لا مستقبل للمسيحيّة العربيّة إلاّ مع الإسلام.

وإذا كان الإسلام-الدين أوّل اهتماماته، فالإسلام-السياسة الذي يتميّز عنه بقدر وإنْ لم ينفصل مدار بحثه أيضًا. وهو يرى أنّ الواقع الراهن لا يسمح بالتطلّع إلى انحسار دور السياسة في تشكيل وعي الإسلام العربيّ لذاته. وعندما يتوقّف أمام مسألة الأمّة، بين طلب الوحدة والإخفاق في تحقيقها، يخلص إلى الاعتقاد بأنّ الكيانات الوطنيّة باقية، لكنّها ستظلّ محكومة بالتنافس بينها فيما هي مشدودة إلى مثال الأمّة. ويضيف أنّ الخلاف على الشرعيّة الإسلاميّة ينسحب على التناقضات السياسيّة بينها. لذلك فهو، في واقع الأمر، يقلّل من شأن القوميّة العربيّة، العلمانيّة النزعة، خيارًا للمسيحيّين. ويدعو هؤلاء إلى الإقرار بأنّ المستقبل تحدّه الشروط الإسلاميّة. وهذه الشروط، في مستواها الأدنى، أي الذمّيّة، لا تنذر بفناء المسيحيّين العرب بل تسمح ببقائهم دون مساهمة الأنداد في صنع المصير، وعالقين في «شرك الانتماء والاستثناء» (ص ٢٨٢).

يحاول كراغ فتح السبيل أمام الخروج من هذا الشرك من خلال القول بضرورة فكر مسيحي لاهوتيّ، وممارسة له، معنيّ بالإسلام ومعه ينشغل بإنسانيّة الإيمان من حيث هو انتظام الإرادة في مقاصد الله، وبالوقت عينه إقامة في الحرّيّة (ص ٢٩٠). وليس هذا الفكر، بالطبع، تسويغًا لعروبة مسيحيّة «تأخذ الإسلام لنفسها» كتعبير عن الهويّة

الحضاريّة، وهذا ممّا لا ينصف الإسلام كما ينظر إلى ذاته. بل هو مقاربة متجدّدة، تسعى بلا كلل إلى مخاطبة متواضعة للمسلمين وفي حوار صادق معهم، للعلاقة بين الدين والدنيا والدولة.

وتبدأ المقاربة المذكورة، عند كراغ، من الولاء والوفاء لما يرمي إليه، حقيقةً، القول إنّ «الله أكبر». فالتصرّف كأنّنا «نحن الأكبر» (ص ٢٩١) هو أقصى درجات الإساءة إلى التوحيد. فالناس يخضعون لطغيان قضاياهم حينما تُحسب مطلقة. وهذه القضايا تحلّ نفسها محلّ الله نفسه. إنّها تستعيض عن سيادته بسلطانها، وتجعل من البنى الإنسانيّة وإرادة القوّة فيها أصنامًا من دون الله. ولا يقصد، في هذا القول، الحطّ من شأن هذه القضايا. فبقدر ما تكون عظيمة يزداد احتمال الخلط بينها وبين رفعة ينسبها الناس إلى أنفسهم. إنّ حسن التمييز بين تعالي الله وقضايا الناس، أيًّا كانت أهمّيّتها، هو بمثابة مسافة بين الإيمان وما تأمر به الذات، فرديّة كانت أم جماعيّة. وما استعادة التمييز والحفاظ على المسافة إلاّ إنقاذًا للدين من نفسه، أي من مخاطر انحرافات تترصّده.

لا يجنح كراغ صوب الأوهام فيما ينتقل بنا من نطاق التوقّعات إلى مجال التطلّعات. بل يشترط الصبر والتواضع. غير أنّه، أمام تلبّد الآفاق، لا يخشى نهاية المسيحيّة العربيّة. ولا يحسم في أمر التقلّبات المتسارعة ووجهاتها المحتملة. لذلك، فإنّه يخلص إلى التأمّل في ما يؤسّس لبقاء من نوعيّة أخرى، أي لوجود يستمدّ رسوخه من ثباته في ما دعي إليه.

الاستشراف ومقاربات الماضي

لا يصحّ القول في الكتب التي تناولناها، عرضًا ومناقشةً، إنّها دراسات استشرافيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. فهذه، وهي نادرة في المجال العربيّ[١٠]، تعتمد، في المقام الأوّل، على استقراء منهجيّ للمعطيات الراهنة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والثقافة، وتتلمّس انطلاقًا منها وجهات التطوّر واحتمالاته. وهي ليست مجرّد إسقاطات مبسّطة للحاضر على المستقبل، بل ترسم المشاهد الممكنة وتحدّد الشروط اللازمة لكلّ منها.

صحيح أنّ المؤلّفات الخمسة التي نحن في صددها تتوقّف، بنسب متفاوتة، أمام الواقع الحاضر وتستجمع ما تيسّر لها من معلومات ميدانيّة. وصحيحٌ أيضًا أنّ بعضها يشير، وإنْ ضمنًا، إلى تعدّد الاحتمالات. غير أنّها تميل في الغالب إلى النظر في مرآة التاريخ فتولي مسار الزمن الطويل اهتمامًا يفوق ما يبيّنه الواقع الراهن.

لا بدّ لنا، إذًا، من محاولة نمذجة أوّليّة لمقاربات الماضي كي يتّضح لنا، بصورة أفضل، ما يقال عن المستقبل.

يستخدم نفر غير قليل من المشتغلين بالعلوم الإنسانيّة في الغرب، ومعهم عدد من المستعربين، مصطلح الإثنيّة عند دراستهم للجماعات المسيحيّة العربيّة. ولا يعنون بذلك أنّ هذه الجماعات تختلف بالضرورة، عرقًا أو ثقافةً، عن المسلمين الذين تعيش بينهم. إلاّ أنّهم يعتبرون أنّ هويّتها الدينيّة وموقعها في النظام الاجتماعيّ والسياسيّ تشكّل وعيًا إثنيًّا. ويشير غير واحد منهم إلى نوعين من المجتمعات

المتعدّدة الإثنيّات. ويسمّون الأوّل «نظامًا إثنيًّا صلبًا»، لكلّ جماعة فيه مؤسّساتها تفصل بينها حدود واضحة وتميّزها عن بعضها إيديولوجيّات صارمة. أمّا الثاني فيطلقون عليه نعت «النظام الإثنيّ الرخو» تتعرّج فيه الحدود وتتغيّر الإيديولوجيّات[١١]. ويرى البعض هذه الفوارق من زاوية أخرى، فيميّزون بين وعي إثنيّ أصليّ-جوهريّ وآخر ظرفيّ-تاريخيّ. وأيًّا كان من أمر هذا التمييز عند دارسي العالم العربيّ، فإنّ الكثيرين ينزعون، في حقيقة الأمر، نحو المفهوم الجوهريّ للوعي الإثنيّ، أو يغلّبون الفهم التاريخيّ له. ويشدّد الجوهريّون على الأبعاد ما فوق التاريخيّة للروابط الإثنيّة بفعل استنادها إلى «معنى عاطفيّ لا يوصف»[١٢]. فيما يتعامل التاريخيّون معها من حيث هي معطيات متبدّلة وقابلة للقياس. ويأخذ الأوّلون على الآخرين عجزهم عن إيفاء الثوابت حقّها الكامل، رغم أنّه يصعب أحيانًا الجزم في علّة استمرارها. ويؤكّد هؤلاء أنّ الثوابت لا تفسّر المتغيّرات، والجوهريّون لا يعترفون، بقدر كاف، بأنّ الهويّات تتقلّب، ويجري توسّلها من أجل تحقيق أهداف سياسيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة محدّدة. لكنّ أهل الموقف الأوّل يعتبرون أنّ التاريخيّين، إذا استطاعوا تفسير التقلّبات، فإنّهم لا يأخذون بالحسبان أنّ الهويّات، في كثير من الأحيان، تقاوم الزمان. ويعتقدون، بكلمة أخرى، أنّه من غير الممكن أن يفسّر المتحوّل الثابت.

ليس القصد من وراء هذه الجولة السريعة في نظريّات العلاقات الإثنيّة الغربيّة المنشأ أن ندخل من بابها لدراسة العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين في العالم العربيّ. فذلك يقتضي، برأينا، مراجعة

تستعيض في حدّها الأدنى عن مفهوم الوعي الإثنيّ بفكرة العصبيّة الطائفيّة. غير أنّ ثنائيّة الجوهريّة والتاريخيّة، وسبل تجاوزها، تلقي ضوءًا كاشفًا على بحثنا.

فبات ياعور لا تحيد قيد أنملة عن النظرة الجوهريّة. وهي لا تستشهد بوقائع تاريخيّة غير التي تُعزّزها. فهيمنة المسلمين و«جهادهم» وخضوع المسيحيّين و«ذمّيّتهم» حقائق تكوينيّة ثابتة، وليس التاريخ إلاّ حقلاً لتجسّدها. والعصبيّة الطائفيّة عندها تتلوّن ولا تتغيّر، وفيما تظهر صريحة حينًا وتُستبطن حينًا آخر، تبقى المحرّك الأوّل، بل الوحيد، لعلاقة الأقلّيّة بالأغلبيّة داخل نظام اجتماعيّ وسياسيّ صارم.

ولا يختلف جان بيار فالونيه كثيرًا عن بات ياعور في الجزء الأوّل من كتابه وهو الذي يتضمّن استنتاجاته ولعلّه لا يردّد القول المألوف أنّ الإسلام ليس كلاًّ متجانسًا، عبر الأزمنة والأمكنة (ص ١٥٩)، إلاّ من باب الدفاع المسبق عن نفسه. وكأنّه يحسب أنّ قارئيه، أو بعضهم، يطمئنّون إليه بالقدر الذي يصرفهم عن ملاحظة الجوهريّة في مبحثه. غير أنّ الإنصاف يحملنا على القول أنّه، في أجزاء كتابه الأخرى، ينحو إلى الابتعاد عن الجوهريّة. ولا ندري إذا ما كان ازدواج نهجه في تفسير الوقائع واستنطاقها يتّصل بثنائيّة المؤرّخ والمستشرف وبصعوبة تخطّيها، أم أنّه يتوسّل القراءة التاريخيّة المتأنّية لتغطية خطابه الإيديولوجيّ.

في مقابل جوهريّة ياعور، لا نجد عند مؤلّفينا الثلاثة الآخرين مقاربة ظرفيّة-تاريخيّة خالصة، بل محاولات لتجاوز التناقض بين النظرتَين. لكنّ الأمثلة عن كتابات، خارج مجال مناقشتنا الحاضرة، والتي تعارض

الجوهريّة على طول الخطّ، ليست قليلة[١٣].

يولي الأمير الحسن وأنطوني فسلز وكنيث كراغ، كلٌّ على طريقته، اهتمامًا كبيرًا بالتاريخ الدينيّ والكنسيّ للمسيحيّين العرب. وهذا ما يوضح أسباب خروجهم عن مجرّد القراءة الظرفيّة-التاريخيّة. فالهويّة الدينيّة، أيًّا كان أمر التديّن الفعليّ لدى الأفراد وتطوّره، أكثر استقرارًا من العصبيّة الطائفيّة. وهي تحتل مكانة خاصّة في ذاكرة المغايرة الجماعيّة. كما لا يسعنا أن نغفل انشغال فسلز وكراغ بمصير المسيحيّة-الدين بالإضافة إلى مستقبل المسيحيّة-الجماعة، بل توقّفهما أمام التحدّيات اللاهوتيّة بما يتعدّى مسائل السيرورة الاجتماعيّة.

صور الآتي

قد لا يُبدّد التبصّر في الآتي، بعد الاستعانة بدراسة التاريخ، غشاوة الذاكرة. تبقى صورة المستقبل عند المسيحيّين العرب - والمسلمين - كما هي عند دارسيهم، غير جليّة. وليس في ذلك ما يدعو إلى التعجّب أو إلى الحسرة، فمعرفة الماضي لا تسوّل لأحد ادّعاء النبوءة. إنّها قد تساعد، لا أكثر، على إمعان النظر في الاحتمالات وتلمّس شروطها.

ويبقى للاستشراف الجادّ، في كلّ حال، مستلزمات أخرى ومسأليّات أشدّ تعقيدًا ولا ينفعه خطاب الهويّة المردَّد. فكلام الهويّات عقيم وعقمه مبيد[١٤] ما لم يعِ أنّها متغيّرة ومتعدّدة وأنّ إعادة ترتيب تعدّدها لا ينقطع.

الهوامش والمراجع

١- حسب عبارة معروفة لجاك بيرك.

٢- Wessels A., ***Arab and Christian?***; Kok Pharos, Kampen, 1995.

٣- على غرار ما جاء عند الأب جان كوربون في:

Corbon J., ***L'église des Arabes,*** éditions du Cerf, Paris, 1997.

٤ - Bin Talal H. (el), ***Christianity in the Arab World,*** Royal Institute for Inter-Faith Studies, Amman, 1995.

٥- يصعب البتّ في ذلك لأنّ الكتاب نُقل لاحقًا إلى العربيّة ولأنّه يتضمّن فصولاً عن تاريخ المسيحيّة العامّ تساهم في تزويد القارئ المسلم والعربيّ بالمعرفة.

٦- Valognes J.-P., ***Vie et mort des chrétiens d'Orient,*** Fayard, Paris, 1994.

٧- Ye'or B., ***Le Dhimmi: Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du Nord depuis la conquête arabe***, Anthropos, Paris, 1980.
Ye'or B., ***Les Chrétiens d'Orient entre jihâd et dhimmitude, VII-XX siécles,*** Cerf, Paris, 1991.

٨- Ye'or B., ***Juifs et chrétiens sous l'Islam: Les dhimmis face au défi intégriste,*** Berg International, Paris, 1994.

٩- Cragg K., ***The Arab Christian, a History in the Middle East,*** Mowbray, London, 1992.

١٠- أبرز هذه الدراسات قام بها مركز دراسات الوحدة العربيّة في «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربيّ». وقد نُشر تقريره النهائيّ تحت عنوان «**مستقبل الأمّة العربيّة: التحدّيات والخيارات**»، بيروت، ١٩٨٨.

١١- Yinger M., ***Ethnicity: Source of Strength? Source of Conflict?,*** State University of New York Press, Albany, 1994.

١٢- Scott G. (Jr), "A Resynthesis of a Primordial and Circumstancial

Approches to Ethnic Group Solidarity: Towards an Explanatory Model", *Ethnic and Racial Studies,* n° 13, 1990.

١٣- منها، على اختلاف مناهجها، كتابات جورج قرم عن لبنان، وعبدالله حنّا وفيليب خوري وليلى فوّاز عن تاريخ سوريا، وحنّا بطاطو عن العراق.

١٤- بيضون أ.، **الصراع على تاريخ لبنان أو الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين،** منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٩.

بين التهويل والتهوين: عن مستقبل المسيحيّين العرب*

«والله سيّد التاريخ وربّ المصائر. وعلينا أن نُحسن قراءة الكتابة التي يكتب معها سطورًا بأحرف متعرِّجة»

من الرسالة الرعويّة الصادرة عن اجتماع رؤساء الكنائس في العالم العربيّ (٢٣-٢٤/١/١٩٩٨)

منذ سنوات، يتدافع الكلام على الهجرة بين المسيحيّين في العالم العربيّ وأحجامها وأسبابها، ويستشرف بعضه مصائر جماعات بات حضورها الفاعل في بلادها تحت المساءلة. ولم يستنفد هذا الكلام كلّ احتمالات الإثارة. غير أنّ المساهمات المستندة إلى مقاربات تاريخيّة واجتماعيّة لا تنوي إشاعة الهلع بين المسيحيّين، وإن اعترفت بتزايد القلق عندهم. ويدرك أصحابها، غالبًا، أنّ ما يقولونه، أو بعضه، هو مدار همس متواصل وواسع النطاق أو جهر متقطّع ترجّعه كتابات متعدّدة، وإنْ محدودة الانتشار.

ولعلّ غير كاتب يحاذر، بالفعل، الانزلاق إلى التخويف. فيختار

*__ملحق النهار__، كانون الثاني ١٩٩٨.

جانب الأسئلة والدعوة إلى مناقشة الفرضيّات والخلاصات والحوار في تنوّع لا يضع المسيحيّين والمسلمين في صفّين متقابلين. ويتميّز على هذا النحو عن نوعين من الكتابات الرائجة. يُطيّب الأوّل خاطر القلقين على الوجود المسيحيّ فيما يُنذر الثاني بكارثة اندثارهم. وينظر كلاهما إلى المستقبل بعين الذكرى، أو بالأحرى يخرجانها منها. ولا تنتقص عندهما هموم الحاضر وهواجس المستقبل من الاكتفاء بقراءة تاريخ المسيحيّين والمسلمين وتواريخهم.

وترى الكتابات التي تنتمي إلى الصنف الأوّل الغد على صورة الأمس ما خلا بعض الفروقات التفصيليّة. وتؤكّد أنّ بقاء المسيحيّين في الشرق العربيّ وحفاظهم على قدر من الحيويّة واستعادتهم إيّاها، رغم تقلّبات التاريخ ومنها العاتية، دليل، بحدّ ذاته، على إمكانيّة استمرارهم. أمّا الفئة الثانية من الكتابات فتتوسّل التاريخ في قراءة تُغلق على المسيحيّين في ثنائيّة الأغلبيّة المتكاثرة والأقلّيّة المتناقصة لتصل إلى نعي مستعجل لهم، آسف في الغالب أو مشفق عليهم. لكنّ إعلان اضمحلالهم الوشيك لا يخفي، عند نفر من هذه الفئة، الشماتة بالمسيحيّين وتحميلهم القسط الكبير من المسؤوليّة عن بئس المصير.

كثيرًا ما نجد انفسنا أمام هاتين المقاربتين المتعارضتَين تفسّر كلّ منهما، على طريقتها، الأرقام والوقائع والأحداث في سياق أوسع مدًى وأطول زمنًا من الذي تتحكّم فيه حسابات السياسة المباشرة وخصوصيّات البلدان وموازين القوى فيها. بالطبع، لا تغيب الواحدة منهما عن كلّ ما يُقال في أمر المسيحيّين وتراجع أدوارهم واستبعادهم

وانكفائهم، ولا تخفى الأخرى على الذين يتحدّثون، في المقابل، من باب طمأنتهم واستدعاء مشاركتهم، وتعزيز تضامنهم مع مواطنيهم، وولائهم لبلدانهم في وجه أعداء الخارج من الذين لا يزالون يحسبون أنفسهم حماة للأقلّيّات المقهورة.

غير أنّ هاتين اللغتَين، وهو من نافل القول، لا تختصران المواقف كلّها. وتشهد على ذلك ندوات عُقدت من قبل، واجتماعات كنسيّة وأخرى ضمّت مسيحيّين ومسلمين أعدّت، في واقع الأمر، للقاء رؤساء الكنائس الجامع الذي التأم في قبرص يومَي ٢٣ و٢٤ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨ وأصدر رسالة رعائيّة نستعيد، هنا، أهمّ توجّهاتها.

محاربة الخوف ومحاذرة التخويف

لم يتردّد رؤساء الكنائس في سلوك الطريق الضيّق بين التهويل بحراجة أوضاع المسيحيّين في العالم العربيّ حتّى حدود الاحتضار، وبين الاستهانة بها والتي تظهر بصيغة التأكيد على الصفة العابرة لتلك الأوضاع. واختاروا لغة لا تنزلق إلى الحدّة، المجروحة أو الجارحة، من دون أن تهرب إلى المواربة. فسعوا إلى تضييق المسافة بين ما يقال في العلن، وبين ما قد يباح به في الجلسات المغلقة. وشاؤوا ألاّ يأتي الكلام الموجّه «إلى الخارج»، أكان أهله شركاء في الوطن أم في الدين، مغايرًا لما يتداولونه «في الداخل».

وتجدّد الرسالة الرعويّة الصادرة عن رؤساء الكنائس التأكيد على أنّ المسيحيّين يشاركون شعوبهم، في آلامها كما في تطلّعها إلى العدالة،

مشاركة كاملة. لكنّها لا تقلّل من شأن مشاعر القلق والخوف عند المسيحيّين، بل تتوقّف أمام «الصعوبات التي تمتحن وجود المسيحيّين وشهادتهم». وهي لا تختصر في الهجرة إلى الخارج الصعوبات كلّها. فتتناول أيضًا العزوف، أو الابتعاد، عن المشاركة في الحياة العامّة. وترى أنّ الاعتراف المقلق بالصعوبات لا يقتصر على المسيحيّين دون سواهم، إذ يرى العديد من مواطنيهم المسلمين أنّ ما يواجهه المسيحيّون من قلق على المصير يعني المجتمع بمواطنيه كافّة. بالطبع، ليس النظر إلى الصعوبات من هذه الزاوية جديدًا بالكلّيّة. غير أنّه، إلى رجاحته، يسهم في تبديد التباسات تزداد احتمالاتها في الظرف الراهن.

فهناك جهات في الخارج، تختلط عندها مشاعر التعاطف مع المسيحيّين بمناخ العداء للمسلمين. وفي حالة الولايات المتّحدة، يمتزج، بالإضافة إلى ذلك، الحرص على الحرّيّات عند الأميركيّين مع الرغبة في إخضاع الدول والشعوب الأخرى وتأييدها. وتكاد الجهات المذكورة ترى العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة في عدد من البلدان، وفي مقدّمها مصر، من منظور الاضطهاد الدينيّ. وعلى يدها، وهي أشبه بتحالف بين اليمين المسيحيّ وقوى محافظة أخرى وجماعات الضغط المؤيّدة لإسرائيل، يجري توظيف الحديث عن أوضاع المسيحيّين ومخاوفهم في التنافس السياسيّ الداخليّ كما في السياسة الخارجيّة، وفي المقام الأوّل ما يتّصل منها بالصراع العربيّ-الإسرائيليّ.

وهناك أيضًا فئات من أهل الرأي وأصحاب التأثير، وبخاصّة في أوروبا، ولاعتبارات يتداخل فيها الارتباك حيال أوضاع الأقلّيّات

المسلمة في بلدانها مع التخوّف من اضمحلال الأقلّيّات المسيحيّة في العالم الإسلاميّ، تقول بمبدأ المعاملة بالمثل. وترافق ذلك مقارنات بين «مسيحيّي العالم الإسلاميّ» و«مسلمي العالم المسيحيّ» يجريها، كلّ من جهته، عدد من أصحاب العلاقة بشكل يدعم اعتقادهم بعظم الحيف اللاحق بجماعتهم. ويقوم منطق الدعوة إلى المعاملة بالمثل على افتراض تقابلٍ بين أمّة إسلاميّة وأخرى مسيحيّة، لكلّ منهما امتداد في دار الأخرى ممّا يجعل المسيحيّين في العالم العربيّ بمثابة غرباء في أوطانهم.

يضاف إلى ذلك، ولعلّه الأهمّ، وقع الكلام في أمر الصعوبات على المسيحيّين في العالم العربيّ أنفسهم والحذر من أن يدفع عددًا منهم إلى تضخيم المخاوف، وهي حقيقيّة، إلى حدّ يؤدّي أثرها إلى التعجيل في تحقيق شيء ممّا يخشاه أصحابها. ويتلازم هذا الحذر مع اجتناب كلّ قراءة لأوضاع تؤيّد النظرة التآمريّة، وبخاصّة أنّ الانقياد السهل وراء مروّجيها لم يفقد جاذبيّته بعد. وهو لا يستخفّ بإمكان المعرفة والتفصيل والتمييز فحسب، بل غالبًا ما يعطّل القدرة على الفهم والفعل سواء بسواء.

لم يُصدر رؤساء الكنائس، بعد تدارس الحضور المسيحيّ من غير وجهة، بيانًا سياسيًّا بل رسالةً رعويّة. غير أنّهم توقّفوا عند الوضع المأساويّ الذي يعرفه شعب العراق من جرّاء الحصار. كما توجّهوا بأنظارهم إلى القدس والأراضي المقدّسة ليجدّدوا تضامنهم مع شعبهم في قلب المعاناة التي يتسبّب بها الاحتلال الإسرائيليّ في فلسطين ولبنان وسوريا.

ولعلّ هذه الإشارة اكتسبت دلالة تتجاوز تكرار المواقف المعروفة. ففي إسرائيل أقلام وأصوات مؤيّدة للحكومة أم معارضة تنبئ، منذ سنة أو أكثر، بتعاظم الخوف عند المسيحيّين نتيجة مضايقات يلحقها بهم الإسلاميّون، بل وغيرهم من المسلمين الفلسطينيّين أيضًا. وهذا ما أدّى أو سيؤدّي في ظنّها إلى تغيير ظاهر في مواقف المسيحيّين التقليديّة. وهناك بين الأصوات والأقلام المذكورة مَن تمنّى أن يؤيّد هذا القول اجتماع شارك فيه رؤساء الكنائس المسيحيّة في القدس أو ممثّلون عنهم.

بالطبع ليست المرّة الأولى التي تخيب فيها التوقّعات أو الرغبات الإسرائيليّة في أن يعيد المسيحيّون ترتيب أولويّاتهم في المجابهة كما في التحالف. وبصرف النظر عن التوقّعات المذكورة، ومهما كان الحجم الذي يعطيه الإسرائيليّون للدور المسيحيّ الفلسطينيّ والعربيّ في مواجهتم، فإنّ لهذه الخيبة قصّة قديمة. إنّها تضرب جذورها عميقًا في خلافات بين المسيحيّين واليهود تغذّت من المنافسة أيّام العثمانيّين، ومن الفكر الدينيّ المسيحيّ، ومن خيارَين متعارضَين في مجال التعامل اللاحق مع الأغلبيّة الإسلاميّة. ويرى عدد من المؤرّخين اليهود أنّ التعارض هو، في آخر المطاف، تعارض بين النجاح والإخفاق في التحرّر من الدونيّة. وتقول بات ياعور، وهي بريطانيّة-إسرائيليّة تقدّم نفسها أو تُقدَّم أحيانًا كباحثة متخصّصة في مسائل «الذمّيّة»، إنّ للنُّخب المسيحيّة والأكليروس مسؤوليّة كبيرة في تزايد «معطوبيّة» جماعتهم، إذ فرضوا عليهم مواقف خضوع وتحفّظ، وحاولوا إضعاف ذاكرتهم

التاريخيّة وأحاسيسهم عن طريق اختراع أوهام كبيرة. وتضيف «أنّ المسيحيّين العرب يهاجرون اليوم بصمت الضعفاء ولا يزعجون عالمًا لا يبالي حيال آلامهم، فيما ينصرف من يترتّب عليه الدفاع عنهم، وهم رجال الدين والمثقّفون، للدفاع بشغف عن مضطهديهم ويعملون في خدمتهم على مختلف جبهات العداء للصهيونيّة».

غنيّ عن القول أنّ المسيحيّين عمومًا لا يقرأون تاريخ مواجهتهم للصهيونيّة على هذه الصورة. فهم، ما عدا استثناءات قليلة وخائبة نزعت إلى الاقتداء بإسرائيل أو رغبت في التعاون معها، ما انفكّوا يقيمون ترابطًا وثيقًا بين نجاح المشروع الصهيونيّ وتوسّعه وما حلّ ببلدانهم من نكبات، وبهم على وجه التخصيص. ويتوجّس الكثيرون منهم شرًّا من الآتي. وهذا ما يفسّر، بالإضافة إلى قوّة الروابط الروحيّة التي تشدّهم إلى أرض المسيح، وعي المسيحيّين العرب الحاد لمخاطر استنزاف الوجود المسيحيّ في فلسطين وتقهقر تأثيره. وتتضاعف حساسيّة النخب المسيحيّة والإكليروس حيال مظاهر الوهن والخيبة عند المسيحيّين، بما فيها تلك التي تُعزى أسبابها إلى اضطراب، يخشون ازدياده، في العلاقة مع مواطنيهم المسلمين.

معالجة هادئة لحمّى الأعداد

ليس مستغربًا أن يولي التفكّرُ في أمر الحضور المسيحيّ واستمراره، وقد حثّت الكنائس عليه منذ عشرين سنة، الهجرةَ أوّل اهتمامه. غير أنّ استجماع الأرقام واستفسارها جاء متأخّرًا ومتردّدًا، وإنْ بقدر متفاوت ولأسباب ليست كلّها علميّة. ومهما يكن من أمر الحذر المذكور، فإنّ

ترحيب البعض باعتماد المقاربة الكمّيّة، بل بمجرّد تداول الأرقام، صرفه عن جهد التحقّق منها وتدارك الآثار التي تخلّفها المبالغات و«المزايدات الديمغرافيّة» في غير اتّجاه. لكنّ تراكم المعلومات، ذات المصدر الميدانيّ والأقرب إلى الدقّة ، وبخاصّة في الحالة الفلسطينيّة، خفّف من الاستنتاجات المتسرّعة.

رغم ذلك، لم يجازف إلاّ عدد محدود من الباحثين باستشراف المستقبل استنادًا إلى معطيات تسمح بالمقارنات النسبيّة على أنواعها، وعلى ضوء تفسيرات إجماليّة لتناقص أعداد المسيحيّين وأسبابه. هنا تحضرنا الإشارة إلى سؤال الباحثين كرباج وفارغ في الفصل الأخير من كتابهما المعنوَن «المسيحيّة العربيّة في القرن العشرين: أفول أم كسوف؟» وإلى ترجيحهما في مقدّمة الكتاب، الاحتمال الثاني.

لم يغب هذا الوضع عن الكنائس وإنْ لم يُدْلِ رؤساؤها بدلوهم في أخذ وردّ بين الباحثين وسواهم لم تكتمل صورته بعد. إلاّ أنّهم لم يقلّلوا من شأنه بل أرادوا أن يحفّزوا على الدراسة والمناقشة العلنيّة الجدّيّة. ولم يبحثوا في الأعداد والنسب عند تناولهم مشكلة الهجرة والعلاقة بين دوافعها العامّة والخاصّة ومحرّكاتها المادّيّة والمعنويّة. بل اكتفوا بالتمييز بين نوعين من الهجرة. فيبدو الأوّل بمثابة الوجه الآخر للاستئصال نتيجة الضغوط المتقاطعة والتي تمارس على المسيحيّين من قبل الدولة والمجتمع المحلّيّ على حدّ سواء، مثل ما شهدته، وما زالت، منطقة طور عابدين في جنوب شرقي تركيا. أمّا الثاني، وهو الأكثر اتّساعًا، فيدفع أصحابه للتطلّع إلى حياة أفضل في بلدان الغرب

«اعتقادًا منهم أنّه بوسعهم أن يحقّقوا فيها ذواتهم بطريقة ترضيهم وتطمئنهم إلى مستقبل أبنائهم».

وغنيّ عن القول أنّ التخصيص عند الحديث عن الهجرة ذات الطابع المأساويّ، والتعميم في ذكر سواها لا يبغي الاستهانة بالثانية. فليس تزايدها مجرّد مواصلة متسارعة لعادة قديمة بل هو يكشف، في وجه من وجوهه، عن مخاوف جديدة.

غير أنّ الهجرة لا تختزل المشكلات كلّها، ولا يمكن ردّ التناقص العدديّ النسبيّ للمسيحيّين، وفي غير بلد عربيّ، إلى الهجرة وحدها. وقد توقّفت رسالة رؤساء الكنائس الرعويّة عند الصعوبات، فلم تفصّل في شرحها بل نظرت إليها من زاوية ابتعاد، وإبعاد، المسيحيّين عن المشاركة في الحياة العامّة. وهي تعي أنّ العلاقة بين حجم التناقص العدديّ ونسبة التقلّص في المشاركة المذكورة تختلف باختلاف البلدان، من مصر إلى فلسطين إلى لبنان.

إلى ذلك، لم تختزل «الرسالة الرعويّة» المعضلات، ولا سبل معالجتها، إلى عناصرها السياسيّة. بل لفتت إلى ما تستوجبه المجالات الثقافيّة والتربويّة والاجتماعيّة من اهتمام متجدّد، وما تستدعيه من تعاون بين المسيحيّين وبينهم وبين مواطنيهم المسلمين. غير أنّها ذكّرت، قبل كلّ شيء، بالأمانة للرسالة التي وكّلها المسيح إلى المسيحيين، وهي الشهادة للقيم الإنجيليّة. وذكّرت أيضًا، وعينها على «حمّى الأعداد»، بما يقوله الإنجيل عن الملح في الطعام والسراج في البيت والخميرة في العجين.

لم يرفع رؤساء الكنائس «لائحة مظالم» ولم يروا، كغيرهم، في اشتراط نوع من الإصلاح الدينيّ واعتناق الليبراليّة يرتضيه المسلمون على نطاق واسع، مسارًا أوحد لتخطّي الصعوبات الحاضرة. ولم يبرّروا، بحجّة تعثّر هذا المسار، أو تعذّره، المرارة والميل إلى الانسحاب. ولم يقولوا بعلمانيّة يؤتى بها من «وراء ظهر المجتمع»، أو تُفرض من «فوق رأسه». وهم، من جهة ثانية، بعد أن وصفوا قصد اجتماعهم بأنّه «للتباحث معًا أمام الله والضمير وأمامكم في ما إذا كنّا وكنتم أمناء للرسالة...»، لم ينحوا باللائمة على المسيحيّين، وبالجملة، محمّلين إيّاهم مسؤوليّة ما يحلّ بهم وملقين عليهم أعباء أكبر من قدراتهم.

لذلك اختاروا التشديد على تفعيل التعاون بين المسيحيّين والمسلمين، بما فيه الحوار في مشكلات منها الكثير يواجهونه معًا، ومنها أيضًا ما يعني المسيحيّين منهم بصفة خاصّة، من أجل مجتمع «يقوم على احترام التنوّع وتحقيق المساواة في المواطنة والحفاظ على الحرّيّات والدفاع عن كرامة الإنسان وحقوقه».

إنّهم، على هذا النحو، اختاروا الطريق الضيّق بين مواقف تقع في أسر التذمّر والشكاوى الأقلّويّة وأخرى تضيع في ترداد الخطابة الوطنيّة.

حوار المؤمنين وشراكة المواطنين*

يرى دعاة الحوار بين المسيحيّين والمسلمين، وممارسوه ودارسوه، أنّه سلك، منذ ستّينيّات هذا القرن، طريقًا غير التي خطّتها مواجهات الماضي. غير أنّ المتردّدين حياله والمتسائلين عن جدواه، ولأسباب متقاربة أو متعارضة، ليسوا قلّة. لذلك، فإنّ الحديث عنه لا يستقيم إذا اكتفى بالكشف عمّا يعد به بل هو مدعو إلى النظر في ما يحمل البعض على نقده أو الحطّ من قدره.

قطيعة مع الماضي؟

لا يُخفى على أحد ميل الكثيرين إلى التوكيد على جدّة الحوار بل أحيانًا إلى حسبانه بمثابة لغة قطيعة مع الماضي.

صحيح أنّ الخبرات السابقة انطبعت بالرؤية الثنائيّة للعالم، فطغت بوجه الإجمال على ما شهدته علاقات المسلمين والمسيحيّين من مسالمة ومعايشة وتبادل. إلاّ أنّ للحوار تاريخيًّا لم يخلُ من محاولات

***المسيحيّة والإسلام، مرايا متقابلة**، جامعة البلمند، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.

التعرّف والتفاهم الحقّ. ولم يغلق السجال على التفاعل، المباشر وغير المباشر، في مجالات الفكر الإنسانيّ المتنوّعة والمتّصلة بعيشة القربى في نواحي الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة.

لكنّ العوالم التقليديّة كانت مكتفية بذاتها على الصعيد الدينيّ تنزع إلى إقصاء الآخر. ورغم ما نجده في النصوص التأسيسيّة من دعوة إلى التعارف أو إلى تجاوز الحصريّة، كان الواحد يفسّر سواه منقصًا إيّاه وغالبًا ما عمد إلى إسقاط صور للغير هي، في حقيقة الأمر، أقرب إلى مسوخ لصورة الذات.

بيد أنّ تاريخ المسلمين عرف، في أطوار بناء الحضارة العربيّة-الإسلاميّة وازدهارها، تعاملاً مع الآخر الدينيّ يرتكز على استيعاب ما عنده والإفادة ممّا هو قادرٌ عليه. وكشف المسيحيّون العرب، من جهتهم، عن توق فعليّ للمساهمة في البنيان الحضاريّ المذكور وسعوا، في الوقت عينه، دفاعًا عن معتقدهم أو تجاوزًا لذلك، إلى الحوار مع المسلمين. واستقى الحوار من التفاعلات على الصعيد الشعبيّ. فالحياة أقوى ممّا تحدّه المنظومات والنظم. فكان للمسيحيّين والمسلمين تأثير متبادل على مستوى طرق العيش والمشاعر وعرفوا وعيًا، يكاد أن يكون واحدًا، لتعالي الله. وكانت عند مؤمنيهم الثقة نفسها بالعناية الإلهيّة والاتّضاع أمام الله وإسلام النفس له[1]. كما احتكموا إلى العقل سبيلاً للتفاهم أو ضبط الاختلاف، وفي الحالتين لغة للتخاطب في شؤون الدين والدنيا على حدّ سواء.

التعدّد الدينيّ والسياق الوطنيّ

أمّا في العصر الحديث فإنّ تعاظم تأثير الفكرة الوطنيّة، في بلادنا وغيرها من البلدان المتطلّعة إلى التحرّر من الحكم الأجنبيّ وصنع مصائرها بنفسها، قد فتح أبوابًا جديدة.

فالفكرة الوطنيّة، بوجه العموم، افترضت، أو جهرت بالتمييز، بل الفصل عند عدد غير قليل من معتنقيها، بين وحدة المعاش ورابطة الثقافة وشركة المصير، من جهة، والولاء الدينيّ من جهة أخرى. وذلك دفع إلى طيّ صفحة العداء التي شابت العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين عبر تقلّب الأحوال منذ غزوات الفرنجة أو الحروب الصليبيّة.

وعلى الصعيد العالميّ، أعاد نزع الاستعمار المباشر وانحسار بعض أشكال الهيمنة الغربيّة شيئًا من التوازن إلى العلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة، فأنشأ ظروفًا بدت أكثر ملاءمة، لاعتماد الحوار بدلاً من الإخضاع.

وتداخلت المتغيّرات في الوعي الدينيّ مع نوع من الفكرة الإنسانيّة والكونيّة النابعة من ثقافة عصر الأنوار في الغرب وتأثيراتها خارجه. وتلازمت مع الانتشار المتزايد لاختلاط الناس من أهل الأديان المتنوّعة داخل المجتمعات وفي حركة الانتقال بينها. ووجد المسيحيّون أنفسهم أمام أسئلة جديدة تدور حول ارتضاء التعدّد الدينيّ واستقراء معانيه وما يرتّبه من إعادة نظر في الهويّة المسيحيّة ذاتها. واستدعى كلّ ذلك مقاربة معرفية جديدة للآخر الدينيّ، وللمسلمين بشكل خاصّ.

مبادرات جديدة وتجاذبات

لم تشقّ فكرة الحوار بين المسيحيّين والمسلمين طريقها في العقود الثلاثة الأخيرة بقدر واحد من السهولة في الأوساط المختلفة. ولم يتلازم حوار المؤمنين، أو بالأحرى الدعوة إليه، مع التبدّل في العلاقات السياسيّة والثقافيّة كما تلازم التبشير في السابق مع التوسّع والسيطرة السياسيّة والثقافيّة.

كانت المبادرات الكنسيّة سبّاقة هذه المرّة. ولم تعد، في الكثير من الأحيان، مهجوسة بنشر المسيحيّة، كما في الماضي، أيًّا كانت الوسائل المتاحة. أكثر من ذلك، تزايد القائلون بالشهادة لإيمانهم في ظلّ احترام إيمان المسلمين، ومعه الحرص مبدئيًّا على مساءلة الدوافع ومراجعة الكيفيّات. وتنامت، نسبيًّا، الرغبة في المعرفة الموضوعيّة الهادئة وفي طلب القربى الروحيّة وفي السعي إلى لقاء إنسانيّ عن طريق المشاركة في التربية والمجتمع. وترافق ذلك مع فهم للتعدّد الدينيّ بوصفه مشتملاً في مقاصد الله للبشريّة. ممّا يفترض بالطّبع مقاربة لخلاص غير المسيحيّين وصلتهم بالحقيقة غير مرهونة لما اختصره التأكيد العقائديّ القديم، في تفسيره التقليديّ خصوصًا، والقائل أنْ «لا خلاص خارج الكنيسة».

وعندما أطلقت الكنيسة الكاثوليكيّة ومجلس الكنائس العالميّ[٢] وعدد من الكنائس، في الغرب خصوصًا، مبادراتها الحواريّة تجاه المسلمين لم تكن مدركة تمام الإدراك عمق التغيير الذي أصاب العقليّات والأحاسيس اللاهوتيّة ولا واثقة، على نحو كاف، بسرعة

التجاوب معها في صفوف المسيحيّين. ولم يكن بوسعها، من جهة أخرى، أن تستبق كلّ ما سوف تثيره الحركة التي دفعتها من أفكار تتجاوز النصوص العقائديّة أو التوجيهات الرعائيّة. وسرعان ما وعت أنّها، في حقيقة الأمر، اختارت الدخول في ما يشبه المجازفة. وتبيّن لها أنّ التجاذب حول مواقفها المعلنة، داخل الجماعة واقع لا محال. ولم يقتصر التجاذب هذا على المواقف اللاهوتيّة الجديدة أو على تسويغ الحوار بل طاول أيضًا اختيار مواضيعه والشركاء فيه، من المسلمين والمسيحيّين، بمَن فيهم المسيحيّون العرب.

لقد واجه الحوار مقاومةً من هنا وتحفّظًا من هناك. ولم يكن يسيرًا أن يبدّل المسيحيّون نظراتهم إلى ذواتهم وإلى المسلمين مفلتين من قبضة التاريخ. ولم يكن سهلاً أن يضرب المسلمون صفحًا عن الماضي المثقل بمشاعر الريبة والعداء وأن يحلّوا الثقة محلّ الشكّ بنوايا الكنائس حيالهم. ذلك أنّ علاقات القوى الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة، على الصعيد العالميّ، ورغم التغيير النسبيّ الذي سبقت الإشارة إليه، ظلّت مفتقرة إلى التوازن الذي يسمح للحوار أن يكون منزّهًا عن المصالح، وفي مقدّمها ما يخصّ تثبيت السيطرة الغربيّة وإنْ بأشكال جديدة.

ويصعب إيفاء كلّ المواقف المعترضة على الحوار أو المتحفّظة تجاهه كامل حقّها. فهي تتنوّع بتعدّد أصحابها. غير أنّها تتجمّع، بوجه الإجمال، في أربعة مواقف.

فهناك مَن يؤكّد أوّليّة «حوار الحياة» إلى حدّ الفصل بينه وبين حوار

الأفكار، الدينيّة بوجه خاصّ. فكلّ مساءلة مسيحيّة للمسلمين ومساءلة إسلاميّة للمسيحيّين ضربٌ من ضروب السجال أو إيقاظٌ لمناظرات قديمة لا طائل تحتها.

وهناك أيضًا مَن يخشى أن يكون الحوار ملاطفةً على حساب الحقيقة وتنازلاً عن مسؤوليّة إعلانها وإقناع الآخرين بها، أكان ذلك عن طريق التبشير والدعوة المباشرة أم مداورة ومن خلال توسّل التربية والعمل الاجتماعيّ ونشر الثقافة.

ويذهب البعض عكس ذلك إلى اعتبار الحوار تبشيرًا لا يفصح عن اسمه بل يرتدي حلّةً جديدة. ومن شأنه، في أحسن الأحوال أي عند افتراض حسن النيّة لدى القائمين به، أن يمهّد للتبشير.

ونجد أخيرًا مَن يأخذ على الحوار «سذاجته». فهو، برأيهم، ورغم إخلاص أصحابه أو العديد منهم، يعجز عن إخفاء العلاقة غير المتكافئة ويعرّضه لأن يتحوّل إلى نوع من «الزينة» تسهم في تغطية دوافع تخالف، في آخر الأمر، مقاصده المعلنة.

تزداد المشكلات تعقيدًا، حسب منتقدي الحوار، بفعل ما يشوب الصفة التمثيليّة لأطرافه من التباس. فالمتحاورون لا يمثّلون بالضرورة جماعاتهم الدينيّة ولا هم قادرون على إلزامها بما يتّفقون عليه. وليسوا، مهما علا شأنهم، أصحاب القرار في بلدانهم ولا ناطقين فعليّين باسمهم. غير أنّهم يعاملون بما تقتضيه صفاتهم ومواقعهم، ويُنظر إليهم، وإنْ بنسب متفاوتة ومتحرّكة، من حيث هم رموز ومرجعيّات، حسب التسميات التي يحلو للبنانيّين تردادها. أمّا إذا ضمّ الحوار مَن

شاؤوا الحفاظ على مسافة من الذين يُحسبون ممثّلين لهم فإنّه يفتح الباب واسعًا أمام التشكيك بجدّيّته وفاعليّته وبأمانة المشاركين فيه.

وهناك، أخيرًا، الأسئلة الدائمة حول هويّة الداعين إلى الحوار واختيار مواضيعه. فللمسيحيّين، على وجه العموم، حصّة أوفر في المبادرة إليه، ولشواغلهم اللاهوتيّة والمجتمعيّة نصيب أكبر في الحركة التي أطلقها. ولم يبدّد الاهتمام الإسلاميّ المتزايد، في السنوات الأخيرة، كامل الحذر الذي يساور البعض من الانضمام إلى مسعًى لم تستوِ به بعد علاقة الندّ للندّ. وفيما يأخذ عدد من المسلمين على الحوار رجحان الدور المسيحيّ في تسييره، ترى فئةٌ من المسيحيّين أنّ واقع الأمر يحتاج إلى التغيير. ويردّ البعض الخلل في التوازن، على هذا الصعيد، إلى تقصير المسلمين أو ضعف التزامهم. أمّا البعض الآخر فإنّه يحمّل المسيحيّين مسؤوليّة أولى عن استثارة رغبة المسلمين في مبادلتهم الدعوة إلى الحوار. ولا يغيب عنهم أنّ القضيّة أبعد من حثّ الآخر على الإقدام: إنّها قضيّة إصغاء وتفهّم ومواصلة تعزيز الثقة بصدق الحوار وجدواه.

بالطبع، لم يكن بوسع أهل الحوار أن يتغافلوا عن الاعتراضات أو أن يستخفّوا بها. رغم أنّهم، إجمالاً، ولمدّة غير قصيرة، عُرفوا بالتفاؤل، مثلهم كمثل أصحاب النوايا الطيّبة، والثقة بالنفس التي يتسلّح بها الروّاد.

إلاّ أنّهم، مع تقادم الزمن وتراكم الخبرات ومعه الميل الطبيعيّ لتقويم ما تحقّق، أحلّوا الواقعيّة محلّ الحماسة ولم ينجوا كلّهم من

الخيبة أو بعضها. والحقّ، أنّنا بتنا نشهد اليوم نوعًا من المفارقة. ففي الوقت الذي راج فيه شعار الحوار، حتّى أنّه صار أشبه بزيّ حديث وبرّاق لا يتردّد الناس من غير مشرب في ارتدائه، وقف المتمرّسون به وقفة تأمّل واستعبار ومراجعة.

المسيحيّون العرب: مواقف وأدوار

بعد هذه الجولة السريعة، لا بدّ من التفاتة صوب المسيحيّين العرب. ذلك أنّ مواقفهم إزاء الحوار وأدوارهم فيه تستدعي قراءة خاصّة.

فهم، تارةً، وبنظر فئة من المسيحيّين الغربيّين والمسلمين، فريق أساسيّ رمزيًّا لكنّه ثانويّ فعليًّا بحكم انكفائه، أو بالأقلّ ارتباكاته، الأقلّويّة. أكثر من ذلك، يكاد البعض يحسبهم، وإنْ لم يجاهر بذلك، عقبةً أمام الحوار بين «العالمين» المسيحيّ والإسلاميّ. لكنّهم، طورًا، وبنظر فئة أخرى، وسيط لا يستغنى عنه والجماعة التي تتجمّع عندها احتمالات اللقاء ومخاطر المجابهة. في هذا السياق، يحضرنا، أيًّا كانت دوافعه الأخرى، القول البابويّ أنّ لبنان رسالةٌ.

في المقابل، يأخذ بعض المسيحيّين العرب على الحوار «مثاليّته» وابتعاده المفترض عن قضاياهم الحياتيّة الحرجة. وقد ذهب نفرٌ منهم، لبنانيّ خصوصًا، إلى حدّ الامتعاض من النظر إلى بلادهم بوصفها مختبرًا للعلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة. غير أنّهم، فيما ينتقدون الحوار، يعملون على الإفادة منه وعلى طريقتهم. فيتوسّلون الاهتمام المسيحيّ العالميّ بمحاورة المسلمين ليذكّروه بواجبه التضامنيّ مع إخوانهم في

الدين. وخير مثل نضربه على ذلك، دعوة توجّه إلى المسيحيّين الغربيّين لكي يصرّوا، لدى المسلمين، على مبدأ المعاملة بالمثل حين يتعلّق الأمر بأوضاع الأقلّيّات الدينيّة. أمّا الفئة المسيحيّة العربيّة الأخرى فترى في الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ قضيّتها هي، في المقام الأوّل، وتعتبر نفسها صاحبة دور فريد، بل رائد، في التقارب بين المسيحيّين والمسلمين. فالمسيحيّون العرب ذوو قدرة مزدوجة على مخاطبة طرفَي الحوار العالميّ تيسيرًا للتعرّف المتبادل والتلاقي. غير أنّ المسألة تتعدّى، بالطبع، دور الوساطة الحياديّة النزيهة. فبين المسيحيّين الشرقيّين والغرب علاقة مزدوجة أيضًا. صحيح أنّهم أفادوا منها على غير صعيد، إلاّ أنّهم ضحيّة ضغوطها على العالم الإسلاميّ مرّتين: مرّة لأنّها تستهدفهم معه بسببٍ من شرقيّتهم ومرّة أخرى لأنّ المقاومة الإسلاميّة للضغوط والردّ عليها معرّضةٌ، كما كانت الحال في غير ظرف تاريخيّ، إلى أن تأخذهم بجريرة مَن يُحسبون حماتهم. يبقى، في كلّ حال، أنّ الموقف النقديّ حيال المسيحيّة الغربيّة مشدودٌ إلى روابط المواطنة والشراكة الحضاريّة مع المسلمين. وهذا ما يضفي على الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ، بما فيه ما يتّصل بمعالجة المشكلات، بعدًا عربيًّا-عربيًّا[٣]. ولا يعني ذلك، بالطبع، خصوصيّة محلّويّة تقلّل من قيمته لدى غير العرب بل بالعكس فهو يؤهّله، على نحو أفضل، للإسهام في التأثير على العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين في العالم.

غنيّ عن القول أنّ للبنانيّين قسطًا لا يُستهان به في كلّ هذا. فإنّ

تجربة الحوار اللبنانيّة، رغم ما يشوبها من التباسات، بفعل انحدارها، هنا وثمّة، إلى السجال أو المسايرة الطوائفيّة، تختزن معاني واحتمالات تتجاوز حدودها الضيّقة. ومن شأن انفتاحها على التجارب الأخرى، عربيّة وغير عربيّة، أن يساعد في إخصابها. ولا يتحقّق هذا الانفتاح على حساب الاهتمام بخصوصيّة لبنان، وقد ازدادت في السنوات الأخيرة، بل إنّه حافز له كي يضرب عميقًا فيها. ولعلّ ذلك يسمح لقول اللبنانيّة المستعادة والمتجدّدة أن يُخاطب غير اللبنانيّين، بدلاً من انزلاقه إلى نوع من مركزيّة الأنا (أو النحن) لا يعوضّ عن عمقها ترداد الكلام عن رسالة لبنان العالميّة.

نحو رؤية مسيحيّة للحوار

من نافل القول إنّنا، في ما تقدّم من مقاربة تاريخيّة ونقديّة، بصدد رؤى مسيحيّة متعدّدة وإنْ متقاطعة في غير مجال. ولا بدّ لنا، استكمالاً لها، من النظر في مرآة الأفكار اللاهوتيّة التي يتداولها المسيحيّون لدى تأمّلهم في دوافع الحوار وعند استخلاص دروسه بالنسبة إلى وعيهم الدينيّ وصورة الذات التي يعيدون تشكيلها.

وسوف نتناول، في المنظور عينه، ما يتلازم مع الحوار وينفَعل به من تعرّف إلى الإسلام، أو مواصلة له، ومن تربية إسلاميّة، إذا جاز التعبير، للمسيحيّين. ويضع المخلصون هذه التربية تحت علامة الدعوة إلى جهد استقامة فكريّة حيال الإسلام. وننتهي في عودة إلى الحديث عن مقاصد الحوار. ومنه إلى ملاحظة حول العلاقة بين الدين وقضايا

المجتمع والسياسة يدفعنا إليها سؤال البعض عن غرض الحوار الدينيّ والحاجة إليه.

مطارحات لاهوتيّة

تضيق حدود هذه الورقة باستعادة الفكر السجاليّ المسيحيّ وقد كتب فيه الكثير، جملةً، وازدادت معرفته تفصيلاً. تكفي الإشارة إلى أنّه حجب عن أنظار الكثيرين بعض المساهمات التي مهّدت الطريق أمام الأفكار الجديدة[٤]. فما قيل في العقود الثلاثة الماضية لم يأتِ من عدم.

صحيح أنّ لغة المناظرات القديمة لم تزل متداولةً في أوساط مسيحيّة محافظة أو «أصوليّة». غير أنّ الجماعات الكنسيّة التاريخيّة، الأرثوذكسيّة والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة، في نصوصها المرجعيّة كما في أدبها التعليميّ، اختارت طيّ صفحة الطعن الماضية. وحلّت محلّها مساهمات لاهوتيّة منها ما يسعى إلى تأصيل الانفتاح في التراث الكتابيّ والآبائيّ، ومنها ما يفتح سبلاً جديدة، في المنهج والمضمون على حدّ سواء.

ولا يفي أيّ تصنيف لهذه المساهمات حقّها. حسبنا أن نشير إلى نمذجات رائجة وهي تتوخّى التوضيح وترضى نفسها قابلة للتعديل المستمرّ[٥].

هناك أوّلاً إقلاعٌ عن البحث في بطلان دعوة الإسلام، وهو بحدّ ذاته موقف لاهوتيّ يصحّ اعتباره موقف الحدّ الأدنى. وهو غالبًا ما يترافق مع الصمت أو الحيرة في التعامل مع التأكيدات الإسلاميّة التي

تناقض الإيمان المسيحيّ من حيث وعيه لذاته اكتمالاً للوحي أو معيدًا إيّاه إلى حقيقته. ثمّ إنّ عددًا متزايدًا من المسيحيّين يتجاوز مجرّد إطلاق رأي عقائديّ قاطع في الإسلام إلى نوع من تعليق الحكم أو إرجائه في انتظار أخرويّ حتّى يوم القيامة. وينسجم هذا الإرجاء مع الفكرة الإسلاميّة النابعة من القول القرآنيّ «ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (آل عمران، ٥٥).

وهناك أيضًا موقف الذين يذهبون إلى تأسيس العلاقة المسيحيّة بالإسلام على مفهومهم لسرّ التدبير الإلهيّ خارج حدود المسيحيّة التاريخيّة. فيقولون بتلمّس حضور الله وفعله في خبرة المسلمين الدينيّة[٦]. ويشدّدون على الأسس المشتركة في الاعتقاد بوحدانيّة الله ويخرجون عن حصريّة المسيحيّة نحو اكتشاف كلّ ما هو حقّ وخير وجمال عند المسلمين.

ونجد، أخيرًا، أنّ الموقف الذي بات يسمّى لاهوتًا تعدّديًّا والقائل بالانتقال من المركزيّة المسيحانيّة إلى مركزيّة الله. فيرى، عوض إبراز الفرادة المسيحيّة، أنّ الأديان إجابات متنوّعة لحقيقة إلهيّة واحدة[٧]. ولا يقتصر التجاوب مع هذا القول على بعض المهتمّين من اللاهوتيّين المختصّين، مثيرًا نقاشًا واسعًا بين السواد الأعظم منهم، بل يلاقي صدًى بين الإنسانيّين المتعلمنين منه في أوساط المتديّنين.

جهد الاستقامة الفكريّة

قد لا يكون دقيقًا التشديد على قطيعة معرفيّة ناجزة بين الأدبيّات

الإسلاميّة الصادرة عمّن اختبروا الحوار وما سبق إنتاجه عند المتحاملين من المبشّرين والمستشرقين. ولا نستطيع، من جهة أخرى، التأكيد أنّ صورة الإسلام والمسلمين الطالعة من جهد المعرفة لدى أهل الحوار نقيض لما ينشره الإعلام الغربيّ، أو الكثير منه، في استعجال وإثارة متزايدَين. غير أنّنا لا نغفل بالمقابل أنّ بين دوافع المعرفة وخصائصها في الحالات الثلاث تباينات حقيقيّة. فالمعرفة التي يسعى في طلبها مسيحيّو الحوار، ويجهدون في سبيل اتّساعها، محكومةٌ، بدايةً، بالتوق إلى القربى واكتشاف مواضع اللقاء ومساحات التعاون. وهي تختلف، في النوايا كما في الممارسة، عن المعرفة المرتبطة بغايات الهيمنة. وهي لا توظّف في سبيل «تنصير» المسلمين أو تغريبهم. ولا يجري توسّلها، في أيّ حال، سلاحًا ضدّ الإسلام.

لقد بُذلت وما زالت تُبذل، جهود غير قليلة في سبيل تربية إسلاميّة للمسيحيّين واعية لما يقتضيه الاحترام وما تفرضه الموضوعيّة[٨]. ولعلّ خير ما يوضح لنا ما صارت إليه هو الصعوبات التي يواجهها المسيحيّون المعنيّون والتساؤلات التي يتداولونها.

أولى الصعوبات تكمن عند البعض في شعورهم، غير المعلن، بالاكتفاء الذاتيّ. ويتولّد هذا الشعور من رؤية ثنائيّة للعالم تحسب الجماعات الدينيّة كلّيّات متجانسة تقف الواحدة مقابل الأخرى ولا تعترف، على نحو كاف، بالتعدّد داخل كلّ واحدة منها. ورغم أنّ الاكتفاء الذاتيّ يزيّنه أصحابه لأنفسهم اطمئنانًا فإنّه وجه آخر للضيق من المغايرة بل الخوف منها.

وتظهر صعوبة ثانية لدى فئة أخرى، قد تكون واسعةً بين المسيحيّين العرب. وتبدو هذه الفئة متحرّرةً نسبيًّا من شعور الفئة الأولى، لكنّها لا تدرك الحاجة إلى طلب المعرفة إذ تغالي في تعظيم قيمة ما يُكتسب بفعل المجاورة والمعايشة، بحلوها ومرّها، وتراه أقرب إلى الحقيقة ممّا تصل إليه المعرفة المسمّاة نظريّة أو مجرّدة. وهي تقلّل من شأن العمل التربويّ الصبور مفترضةً أنّه لا يضيف شيئًا يُذكر على ما يتعلّمه المرء في «مدرسة الحياة». وتنسى أنّ ما يُدعى باعتزاز التربية المعاشة معرّضٌ دائمًا للانزلاق نحو تعميم التجارب الخاصّة وإحلال المعرفة الجزئيّة أسيرة الزمان والمكان محلّ النظرة الشاملة والقادرة على استيعاب الجزئيّات وتفسيرها.

وتتّصل الصعوبة الثالثة من تضخيم الفروقات بين المسيحيّة والإسلام أو الاستهانة بها إلى حدّ إنكارها. ففي الحالة الأولى يضعف الحافز إلى المعرفة على اعتبار الهوّة أكبر من أن تُردم. أمّا في الحالة الثانية فتحاذر المعرفة الجدّيّة لأنّها تؤول إلى ترسيخ المغايرة. فيُستعاض عنها، في الغالب، بأفكار قوميّة علمانيّة أو إنسانيّة كونيّة توحّد النّاس بدل أن يفرّق الدّين بينهم.

أمّا التساؤلات فتستحقّ، بدورها، التفاتةً، وإنْ مستعجلة. ومن أهمّها ما يتعلّق بمصادر المعرفة ووسائطها.

يحار مسيحيّو الحوار أحيانًا بين الاستعانة بالمسلمين لإدخال المسيحيّين في عالم الإسلام، أصولاً وتراثًا وواقعًا راهنًا، وبين الاعتماد على أبناء دينهم المختصّين بالإسلاميّات. ففيما يتيح الاختيار الأوّل

فرصةً لاستقبال شهادات متأصّلة في الخبرة الإسلاميّة، يسمح الثاني بمخاطبة الوجدان المسيحيّ بلغته وينفتح على احتمال النظر في التنوّع بين المسلمين. أيضًا لكلّ من الخيارين محاذيره. فالحديث عن الإسلام من داخله قد يقوّي النزعة غير الواعية إلى اعتبار المخاطبين المسلمين ممثّلين لجماعتهم فتسقط اجتهاداتهم وأحاسيسهم على إيمان الأمّة الإسلاميّة. وفي الحالة الثانية، أيّ حديث عن الإسلام من خارجه قد يميل إلى تطويعه ويقصّر في إبراز أصالته من حيث هو منظومة غير قابلة للتجزئة أو الاقتطاع.

ومهما يكن من أمر المحاذير، فإنّ لكلّ من الخيارَين نصيبه من الوجاهة إذا ما وُفّرت له شروط ثلاثة. الشرط الأوّل هو التزام صريح، أيًّا كان المخاطِب أو المخاطَب، أن تُعتمد لغة واحدة، أكان ذلك بحضور الآخر الدينيّ أو بغيابه. أمّا الشرط الثاني فهو الانتباه إلى أهمّيّة المواءمة بين مسؤوليّة التعريف بالإسلام الأصليّ والمرجعيّ وضرورة الدراسة الظواهريّة للإسلام المعاش. والشرط الثالث يتعلّق بضبط حدود تغليب وجه من الإسلام على وجوهه الأخرى. فلا يُعظّم شأن التصوّف والكلام والفلسفة للدلالة على القربى بينه وبين المسيحيّة، ولا تُرفع مكانة الفقه للإشارة إلى الاختلاف بينهما.

مقاصد الحوار

صار من البداهة القول إنّ قصد الحوار ليس أن يقنع الواحد الآخر بصحّة ديانته ابتغاء «هدايته». إنّه لغة تعامل ونوعيّة علاقة تتّسم

بالديمومة فلا تتغيّر بانتفاء الحاجة الظرفيّة المباشرة إليها.

وهو ارتضاء أن يسائل الشريك شريكه في احترام متبادل للقناعات وقبول، في الوقت نفسه، باحتمال الخطأ في ما يذهب كلّ إليه. وهو يفتح مساحة تدع الواحد يفسّر ذاته ويستقبل الآخر مفسّرًا نفسه بنفسه.

لكنّ الحوار يفترض نوعًا من الشكّ المنهجيّ، أو تعليق الحكم القيَميّ، من غير أن يؤدّي ذلك إلى زعزعة الإيمان. ولا يعني ذلك نسبويّة دينيّة أو سعيًا وراء التلفيق. غير أنّه يتطلب إقرارًا بنسبيّة القول البشريّ، بما فيه اللاهوتيّ الذي قد يشوّه، هنا وثمّة، الكلام الذي يؤمن الناس به إلهيّ المصدر. ولا يقوم الحوار بين الأديان بل بين المؤمنين الملتزمين، كلّ من جهته، الطاعةَ لله من داخل تراثه الدينيّ والساعين إلى التحرّر من كلّ اضطراب آتٍ من جراح التاريخ ومن نواقص التفسير.

وإذا كان من أوّل شروطه احترام آخريّة الآخر، فإنّه لا يجعله أسيرًا لها فتُحسب المغايرة الدينيّة مغايرة في كلّ شيء. ومن شأن التأكيد على الآخريّة، من غير إدراك حدودها، أن يؤدّي إلى ازدواج المعايير أي مقارنة ما لا تحسن مقارنته. فكثيرًا ما تقابل المبادئ الدينيّة الأصليّة عند جماعتنا الخاصّة مع الواقع التاريخيّ للجماعة الأخرى.

ليس في الحوار، إذا ما أراده المؤمنون تطلّعًا إلى لقاء وجدانيّ، استيعاب من أحد لأحد. وهذا ما يحمل المطران جورج خضر، في تلمّس لمعناه الروحيّ، إلى القول: «فالعليّ القدير المهيمن بمحبّته هو وحده يستوعبنا جميعًا وفي النهاية يعلو التطهير الكبير حوار الأذهان.

ولكن لمكوثنا في العقل، قبل أن يخطفنا العشق الإلهيّ، لا نزال بحاجة إلى هذه اللغة أي إلى هذا اللوغوس الذي نحت منه اليونانيّون كلمة ذيالوغوس، و«ذيا» البادئة التي تعني عبر. وكأنّهم أرادوا في عهد سقراط أنّ الحقيقة تظهر بانكشاف الانسان للإنسان. لأنّ الحقيقة لا يلدها قلب منغلق أو بالحريّ تنزل هذه من الفكر الإلهيّ على فكرين انفتح أحدهما على الآخر»[٩].

حوار المؤمنين وقضايا المجتمع والسياسة

قد لا يرى البعض مسوّغًا كافيًا ولا حاجةً تدعوه للاهتمام بالبعد الروحيّ والدينيّ لكلّ مبحث مسيحيّ-إسلاميّ. وقد يرى فيه عجزًا عن معالجة القضايا الساخنة أو هروبًا منها. وفيما يعتبر أنّ التصدّي لمشكلات المجتمع والسياسة محكّ الإرادات الطيّبة، لا يتفهّم، بل يتحفّظ حيال، الدعوة إلى الحوار في أمور الدين. وتذهب فئة إلى حدّ التشكيك في الدافع إلى ما يُحسب إقحامًا للدين في مجال ليس في الأصل مجاله.

في المقابل، لا يطمئنّ نفرٌ غير قليل من أهل الإيمان إلى إمكانيّة استغراق الحوار في السياسة. ويخشى عليه من أن يوظّف لأغراض ليست، في الأساس، غرضه ومن أن يقع في أسر اللحظة الراهنة وحسابات المدى القصير. ويأبى انقلاب الحوار إلى تفاوض تتحكّم به بالدرجة الأولى علاقات القوى. إنّ هذا الأخذ والردّ لم يعد بالحدّة التي كان عليها في الماضي. ولعلّ الكثيرين أمسوا على اتّفاق أنّ إخراج

الدين من حوار المؤمنين يفقده روحه وأنّ تجاهل أمور المجتمع والسياسة يُبعد الحوار عن موقع التأثير ويحجر على الإيمان دونه والحياة العامّة. وهذا ما يقود إلى مسألة أخرى ينشغل الحوار بها اليوم أكثر من أمس وهي تتّصل بـ«الواو» بين الدين والدنيا والدولة.

بعبارة أخرى، لم يعد موافقًا ألاّ يُنظر، حرصًا على تقدّم الحوار، في إمكانيّة التمييز بين الدينيّ والسياسيّ وحدوده. والتمييز هذا يبدأ بالإحجام عن تسييس الدين بشكل مصطنع أو تسخيره لإضفاء الشرعيّة الدينيّة على المواقف السياسيّة. وليس ذلك دعوة للفصل بين الدينيّ والسياسيّ، لا في الإسلام، بطبيعة الحال، ولا في المسيحيّة. ذلك أنّ المسلمين يشدّدون غالبًا على العلاقة الوثيقة بينهما وأنّ المسيحيّين، بخلاف ما يعتقده البعض، لا يعون دينهم كشأن روحيّ خالص منفصل عن شؤون المجتمع والحكم. إنّ المسيحيّة والإسلام، وإنْ حسب نهجَين مختلفَين يتأسّس كلّ منهما على نصوص الوحي والخبرة التاريخيّة، يشهدان أنّ حقائق الإيمان تنير الناس وتُرشد التزامهم شؤون الدنيا كلّها فضلاً عن كونها مؤثّرةً في تشكيل الشخصيّة الجماعيّة، ومن ثمّ في إعادة النظر في السلوكيّات التي تنتسب إليها.

ويتبيّن لنا بوضوح كلّ ذلك إذا ما توقّفنا، قليلاً، أمام الحالة اللبنانيّة. صحيح أنّ ما نسمّيه «العيش المشترك» ليس، في المقام الأوّل، مسألة دينيّة. لكنّه، بمعنى ما، شأن دينيّ أيضًا. فبقدر ما يُغفلها الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ من أجل تجديده (العيش المشترك)، كما نشهد غير مرّة، يتراجع أمام منطق المشاركة الطوائفيّة. ليس القصد من ذلك

ألاّ تكون العلاقات بين الجماعات الطائفيّة مدار حوار. بل أن يذهب الحوار إلى أبعد، نحو نقد النزعة «الجوهريّة» الطائفيّة وهي التي تفرض أنّ لكلّ جماعة شخصيّةً متجانسةً وطبائعَ ثابتة تكوّنت في كنف الهويّة الدينيّة وباتت قائمة بذاتها. ويستدعي هذا النقد العمل في سبيل تحرير الثقافة الدينيّة من سطوة الثقافة الطائفيّة، فيُردّ الدين إلى دوره الروحيّ ليعود ثانيةً إلى دوره المجتمعيّ، بوظيفة جديدة، إذا جاز القول. ومن شأن هذا الدور المستعاد أن يحول دون توظيف البنى الرمزيّة، المنبثقة عن الدين، في ترسيخ الهويّة الطائفيّة التي تعترض الطريق إلى بناء علاقات المواطنة الحقّة.

وهكذا، لا يستقيم الحوار ولا تتنامى فاعليّته ما لم يُحاكِ الهمُّ الدينيّ الهمَّ الوطنيّ والإنسانيّ. وللشركاء فيه، أجاؤوا من بلد واحد أم تنوّعوا، أن يخطوا معًا مسارهم إلى ما هو مناسب وأبقى.

الهوامش والمراجع

١- راجع: البطريرك أغناطيوس الرابع، **المسيحيّة ولقاء الأديان والثقافات، من خبرة أنطاكية إلى دعوتها**، بيروت، ١٩٨٥، ص ٢١.

٢- Maurice Borrmans, ***Orientations pour un dialogue entre Chrétiens et Musulmans,*** Paris, Editions du Cerf, 1981.
- (compiled by) Styat Brown, "Meeting in Faith: Twenty Years of Christian-Muslim Conversations", Geneva, ***WCC,*** 1989.
- ***Issues in Christian-Muslim Relations: Ecumenical Consideratios,*** Geneva, WCC, 1992.

الكتاب الأوّل يشرح توجّهات المجمع الفاتيكانيّ الثاني. وأهمّ هذه التوجّهات ما جاء في الوثيقة Lumen Gentium الصادرة عام ١٩٦٤ عن المجمع المذكور، وفي الوثيقة المعنونة Nostra Aetate الصادرة عنه أيضًا عام ١٩٦٥.

ويؤرّخ الكتاب الثاني لمبادرات مجلس الكنائس العالميّ منذ تأسيس قسم الحوار فيه. ويعرض الثالث، وهو وثيقة رسميّة صادرة عن اللجنة المركزيّة في المجلس المذكور، مسائل الحوار الراهنة وسبل تناولها.

٣- يتناول المطران جورج خضر هذه المسألة في بحثه: «**المسيحيّة العربيّة والغرب**»، في كتاب **المسيحيّون العرب**: دراسات ومناقشات، مؤسّسة الأبحاث العربيّة، بيروت، ١٩٨١، ص ٨٣-٨٩.

«**العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة: قراءة في الراهن والمستقبل**»، في كتاب **العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة، قراءات مرجعيّة في التاريخ والحاضر والمستقبل**، مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٠١-٢٢١.

٤- Gaudeul jean-Marie, ***Encounters and clashes: Islam and Christianity in history,*** Rome, PISAI, 1984.
- Moubarac Youakim, ***Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam dans les temps modernes,*** Beyrouth, Université Libanaise, 1977.

نكتفي بهذين المرجعَين ونضيف إليهما بحثًا يخصّ المسيحيّين الشرقيّين دون سواهم: طارق متري، «**المسيحيّون الشرقيّون والإسلام: قراءة تاريخيّة**»، في كتاب **العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة: قراءات مرجعيّة في التاريخ والحاضر والمستقبل**، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجيّة والبحوث والتوثيق، ١٩٩٤، ص ١٦٧-٢٠١.

٥- - Race Alan, ***Christians and religious pluralism,*** SCM Press, London, 1983 and 1993.
- Knitter Paul, ***No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions,*** Orbis Books, Maryknoll, New York, 1986.

يبرز المؤلّفان، وقد نحا نحوهما الكثيرون، الفرق بين أنواع ثلاثة من المواقف: الحصريّ والاشتماليّ والتعدّديّ.

٦- Khodr George, "Christianity in a Pluralist World: the Economy of the Holy Spirit", ***Ecumenical Review,*** WCC, Geneva, April 1971.
- Moubarrac Youakim, ***Approches chrétiennes de l'Islam vu d'Orient, Islam et Christianisme en dialogue,*** Paris, Cerf, 1982.

٧- Cantwell Smith Wilfred, ***Towards a World Theology: Faith and Comparative History of Religions,*** Orbis books, Maryknoll, 1990.
- Hick John, ***God has Many Names,*** Macmillan, London, 1980.

٨- ***Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies,*** World Council of Churches, Geneva, first published in 1979 and reprinted in 1982, 1984, 1990 and 1993.
- "My Neighbour's Faith and Mine: A Study Guide", ***WCC,*** Geneva, 1986.
- "Ministerial Formation in a Multi-Faith Milieu", ***WCC,*** Geneva, 1985.

٩- المطران جورج خضر، **العلاقات الإسلاميّة-المسيحيّة ...**، مرجع مذكور ، ص ٢١٨.

حوار المسيحيّين والمسلمين في عالم اليوم*

يصعب الحديث، في الظرف الحاضر خصوصًا، عن إنجازات الحوار. ولعلّ القائمين به أكثر تردّدًا من غيرهم في تقويمه لجهة تحقيق الوعود التي حبل بها منذ أن اتّسع نطاقه في السنوات الثلاثين الأخيرة. غير أنّ المعترضين عليه في الأساس، والمتحفّظين، يميلون إلى تحميله ما لا يحمّله لنفسه. ونلاحظ عند بعضهم أنّ عظم توقّعاتهم، وإنْ غير معلنة، يبرّر حذرهم أو قلّة اندفاعهم في الدخول أصلاً في مجازفته.

ربّما كان أهل الحوار، وهم غالبًا أدرى بما فيه، أقرب إلى الواقعيّة. فحين يشبّهون أنفسهم بمَن يُلقي البذرة، وهم على الرجاء أن تنبت فتأتي بالثمر الطيّب، يعترفون أنّ التغيير الفعليّ العميم في العلاقات المسيحيّة-الإسلاميّة ليس انعكاسًا مباشرًا لحركة الأفكار ولا هو مجرّد حصيلة لعمليّة تراكميّة لا رجوع عنها. بل يبقى عرضةً لمؤثّرات قويّة خارجة عن مجال الحوار نفسه. إلاّ أنّ هذا الإقرار لا يعني أنّ دلالة الحوار رمزيّةٌ فحسب. فلا يحسن التقليل من شأن ما يحدثه، على

*المسيحيّة والإسلام، مرايا مُتقابلة، جامعة البلمند، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.

صعيدَي العقليّات والمشاعر، من تصويب للنظرات المتبادلة وبناء علاقات التصادق والثقة التي تتولّد فيها الحوافز والتطلّعات المشتركة. ولا يجوز إغفال ما يُكتسب في الحوار من خبرة على صعيد التفكير في المشكلات ممّا يُسهم في معالجة سويّة لها.

مهما يكن من أمر، يبقى التساؤل حول جدوى الحوار مشروعًا. أكثر من ذلك، إنّه، وبقطع النظر عن محرّكاته، بمثابة دعوة لتوضيح مقاصده وتعزيز فاعليّته. لكنّه يحجب، أحيانًا، تساؤلاً آخر يدور حول تصوّر ما كانت العلاقات قد صارت إليه لو لم يقُم الحوار وينتشر في غير وسط مسيحيّ وإسلاميّ. ثمّ إنّ الكثير ممّا يُقال في أمر الجدوى ينشغل بهموم الراهن والمدى القصير، ناسيًا أو متناسيًا أنّ للحوار، أو لمعظمه، مسارًا يتدرّج، ويتعرّج، في المدى الأطول.

لسنا، في هذه الورقة، بصدد تشخيص واقع الحوار من خلال استعراض نشاطاته المتعدّدة والتجوال في ما كُتب عنه ومن أجله. حسبنا أن نشير إلى أنّ تنوّع المبادرات والهيئات المختصّة الكبير يحول دون مسح إحصائيّ شامل. لقد بُذلت أكثر من محاولة لإصدار دليل جامع مانع فجاءت، باعتراف أصحابها، دون ما توخّت. ويبدو لنا أنّ مردّ ذلك إلى اعتبار مزدوج. ففكرة الحوار نفسها، عند الكثيرين، تدفع باتّجاه التوالد والتشعّب بدل أن تدعو لاستجماع الجهود وتنسيقها. ثمّ إنّ اشتمال معانيها واختلاف مراميها يحول دون ترسيم الحدود بين ما يُحسب حوارًا وما يستعير اسمه. ونرى في الحالة اللبنانيّة صورةً لذلك. فيكاد لا يمرّ أسبوع، خصوصًا في السنوات الخمس الأخيرة، إلاّ ونُخبر

عن حوار مسيحيّ-إسلاميّ أو نسمع دعوةً إليه وتأكيدًا لأهمّيّته. والحوار، عندنا، لقاء واستئناف للتعارف أو تجديد له حينًا، وبحثٌ في علاقات الطوائف وأدوارها حينًا آخر. ويأتي القول به، أيضًا، مثمّنًا رسالة لبنان العالميّة ومرتفعًا عن صغائر الأمور فيه.

سوف نقترح، بدايةً، نمذجةً سريعةً لما هو جارٍ من حوارات ثمّ نشير إلى بعض ما حقّقه وإلى ما يعيق تقدّمه. ونتوقّف، بعدها، عند ما يواجهه اليوم من تحدّيات وننتهي إلى تلمّس طريقه بين حماسة البعض وخيبة البعض الآخر.

أنواع الحوار

نبدأ من لقاءات الشخصيّات الدينيّة الكبيرة وهي ذات دلالة أكيدة، وإنْ اختلف الناس في تقويم أثرها. فهي، بنظر البعض، أقرب إلى «حوار الصور التذكاريّة». وقد لا يتعدّى وقعها تأثير الصورة على المشاعر ودورها في حفظ الذاكرة واستعادتها. غير أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ لا فائدة تربويّة لها. تكفي الإشارة، على سبيل المثال إلى كتاب صدر أخيرًا يروي قصّة الحوار مصوّرة ويخصّ رجال الدين وخطبهم بالحصّة الأكبر[١]. صحيح أنّ اللقاءات المذكورة ليست بالضرورة جولات من حوار موصول. لكنّها مناسبات تكشف عمّا بات ممكنًا على صعيد العلاقات بين المسيحيّين والمسلمين[٢]، وتدلّ أيضًا على ما هو مرتجى. وهي، على هذا النحو، تبيّن أنّ الحوار يعني الجماعات الدينيّة في مجملها، لا نفرًا من الناس فحسب. ثمّ إنّ لقاء

الشخصيّات الدينيّة، في أزمنة الحرب خصوصًا كما في لبنان، يُقيم فصلاً بين الانتماء الدينيّ وتوسّله سلاحًا في الصراعات. وإذا ما جهد إلى تبرئة الدين ممّا يُرتكب باسمه فإنّه بالطبع لا يصنع السلام بقدر ما يدعو إليه. وهناك أيضًا الحوارات التي توحي بها أو ترعاها الحكومات والقوى السياسيّة، على ضفّتَي المتوسّط بصورة خاصّة. ويلبّي بعضها، في الغرب، حاجة هذه الجهات من حيث معالجة المشكلات المنسوبة إلى، أو الناشبة من جرّاء الهجرة الإسلاميّة إليه وتأثّرها بأحوال بلدان المسلمين الأصليّة. كما يتوسّل البعض الآخر الحوار من أجل تشجيع التبادل الاقتصاديّ والثقافيّ مع دول العالم الإسلاميّ وشعوبه. أمّا من الجهة الإسلاميّة فإنّ المبادرات إلى الحوار تهدف، لدى فئة أولى، إلى تجسير الفجوة بين الإسلام والغرب عن طريق التأكيد على تميّزها عمّا تسمّيه تطرّفًا وأصوليّةً. لكنّها تعبّر، عند فئة أخرى ومنها السودان وإيران، عن رغبة في التعريف بحقيقة المشروع الذي تقدّمه الصحوة الإسلاميّة للمسلمين والعالم. وهي تسعى، في الوقت نفسه، لكسر العزلة المضروبة حول القوى الإسلاميّة وإيجاد مخاطب مسيحيّ غربيّ متفهّم وفي الحدّ الأدنى غير مغلق بوجه التعامل معها.

في هذا السياق، تزايدت في السنوات الأخيرة، ومن كلّ صوب، الدعوات إلى حوار الحضارات. ويرى أصحابها أنفسهم أنّها في ما يشبه السباق مع اتّجاهات القطيعة والقول بصدام الحضارات المحتوم. ويختلف نوع ثالث من الحوار عن الحوار المسيّس بشكل مباشر، وهو حوار مؤمنين، أفرادًا كانوا أم مجموعات أم مؤسّسات دينيّة. وأوّل ما

يميّزه، غنيّ عن القول، إيلاء القضايا الروحيّة والتربويّة والاجتماعيّة نصيبًا أكبر من الاهتمام.

أمّا حوار النوع الرابع، وتصحّ تسميته حوار المواطنة، فهو يميل إلى لون من الواقعيّة تشدّد على التلاقي في ميادين الحياة، ومناقشة مسائل المشاركة والمساواة والمعايشة بين المسلمين والمسيحيّين على الصعد المحلّيّة والوطنيّة وانطلاقًا منها.

يبقى النوع الأخير وهو الحوار الأكاديميّ المختصّ والذي لم يعد مقتصرًا على الباحثين في العلوم الدينيّة. ومنه ما يسلك نهجًا مقارنًا أو يتجاوزه إلى مقاربة مشتركة لمسائل الدين والدنيا بين المسيحيّة والإسلام[٣]. لا تفترض هذه النمذجة بالضرورة أنّ الحوارات الموصوفة تسير بشكل متوازٍ ولا تعني أنّ لكلّ منها جمهوره الخاصّ وقضاياه. إنّها تبغي إظهار تعدّد الدوافع والأولويّات. وقد تكون الحاجة إليها اليوم أقلّ ممّا كانت عليه في السابق، وهي في كلّ حال لا تظهر جليًّا إلاّ عند الحديث عن مسوّغات كلّ مبادرة جديدة أو لدى تحديد مواصفات المشاركين فيها. ولعلّ التداخل بين النماذج، من حيث الاهتمامات والمهتمّون، يستدعي نمذجةً من نوع آخر ربّما لم يحُن وقتها بعد.

بين التقدّم والتعثّر

أوّل ما يستوقفنا عند تقويم الحوار اليوم أنّه لم يعد مقتصرًا على قلّة من أهل الصفوة أو الاختصاص. وانحسر السجال، بنسبة ملحوظة، في أمر شرعيّته بفعل رواج فكرته، مهما قيل في التباس المفاهيم وتداخل

الأغراض وتفاوت التأثير. وأخذ النقاش يدور، أكثر، حول فاعليّته ومقدار التراكم في خبرته.

لقد أنشأ الحوار صداقات طيّبة في لقاء العقول حينًا وفي تجاوز لإشكاليّتها حينًا آخر. وفي الحالتين، أدرك الشركاء فيه أنّ الناس لا تصنعها النصوص إذا تباينت ولا التاريخ إذا رمى بثقله على المشاعر.

وأسهم الحوار، بلا شكّ، في تصويب معرفة الآخر وتحريرها من أسر علاقات القوى ومركزيّة الذات الجماعيّة. وفتحت المعرفة المتجدّدة الباب واسعًا أمام الحوار داخل كلّ جماعة حول معنى التعدّديّة الدينيّة بالعلاقة مع وعيها لنفسها. وتنامى الإحساس بأهمّيّة التبادل على نحو يتخطّى الحذر الذي تحكّم به، في الماضي، منطق الشروط المسبقة وحسابات المعاملة بالمثل. وأحدث الحوار، بوجه العموم، تغييرًا في اللغة والمعايير معارضًا، في الممارسة، مختلف أشكال ازدواجها.

غير أنّ ما تحقّق داخل حلقات الحوار المتكرّرة والمنتشرة لم يشقّ طريقه بالقدر الموعود إلى خارجها. صحيح أنّ أصوات الذين يباركون الحوار ويحثّون عليه باتت تعلو على ما يُسمع من تشكيك أو اعتراض. لكنّها، وفي حالات غير قليلة، أقرب إلى إشباع الرضا عن الذات أو تحسين الصورة.

وعلى الرغم من أنّ خبرة الحوار صاغت، وتصوغ باستمرار لغة تخاطب جديدة، فإنّ هذه اللغة، بما تحمله من مشاعر طيّبة، لم تستبطن بعد في خطاب الهويّة وفي الأدبيّات الدينيّة. لقد أوصت نصوص

الحوار المرجعيّة والتوجيهات الصادرة عن عدد غير قليل من الهيئات والمجموعات بطيّ صفحات الطعن المتبادل الماضية. بيد أنّها دعت في الغالب إلى نسيانها عوض مراجعتها وتدارس تاريخيّتها. وإذا ما عاد السجال، هنا وثمّة، يذرّ قرنه، متسلّحًا بالجدل السالف، فليس الأمر مجرّد استخدام، سياسيّ الأهداف، يلجأ إليه المتطرّفون. بل يبيّن ذلك أنّ أهل الحوار لم يؤدّوا قسطهم في نشر وعي جديد. وكأنّ بعضهم يحسب أنّ الحوار شيء والتثقيف الدينيّ شيء آخر.

إنّ ما يصحّ في الأدب الدينيّ يصحّ أيضًا في الذاكرة التاريخيّة، فالانصراف عن الماضي لا يمحو، بحدّ ذاته، كلّ آثاره[٤]. ونسيانه، بدل ترتيب أمورنا معه، يعيده ثانيةً إلينا[٥].

ومن الأوجه الأخرى للتعثّر في الحوار ما يتّصل بصعوبة سلوكه بين منزلق وآخر يقابله. حسبنا أن نذكر مثلَين. فالبعض يخشى من اختراق أنظومته الدينيّة إلى حدّ تجنّبه الخوض في المسائل العقائديّة. وإذا ما رضي البحث فيها لجأ إلى المقارنة أو المقابلة بين مُطلَقات، وأحيانًا إلى إحلال التاريخيّ والنسبيّ في منزلة المطلقات. فيما يُجازف البعض الآخر في طلب اللقاء على صعيد العقيدة الدينيّة من دون الالتفات الكافي إلى مخاطر التلفيق. وعلى نحو مشابه، هناك مَن يؤكّد على وحدة الإسلام والمسيحيّة، ويرى نفسه ناطقًا، أمام الآخر، باسم أصالتها فلا يعترف، حقًّا، بالتنوّع داخل تراث جماعته الدينيّ ويأخذه التماهي بالمثال، والتباهي، بعيدًا عن الواقع، بألوانه وتناقضاته. ونجد، من جهة أخرى، الذين ينشغلون بإبراز التباين داخل المسيحيّة والإسلام

خوفًا من الوقوع في الجوهريّة اللاتاريخيّة، فيفوتهم أنّ الوحدة والسعي إليها مبدأ محرّك في حياة الجماعة الدينيّة وهو يشدّ الواقع إلى المثال.

إنّ هذه الصعوبات، وإنْ يراها مَن التزموا الحوار نهجًا لا رجوع عنه بصورة توتّرات خلاّقة حالت دون معالجة وافية لبعض المسائل الشائكة. ولا يتردّد نخبة من أهل الحوار أنفسهم في الإقرار بأنّ تحدّيات أوّل السبعينيّات[٦] رافقتهم حتّى مطلع التسعينيّات[٧] ولا تزال.

ماذا عن توجّهات الحوار اليوم؟ نحن أمام ثلاثة مواقف.

الموقف الأوّل يرى بعين الرضا ما يسمّى، أحيانًا كثيرة، عودة الدين، أو يستدعيها بجهوده وتمنّياته على حدّ سواء. ويعتبر أنّ ما يشهده العالمان الإسلاميّ والمسيحيّ على هذا الصعيد فرصةٌ لتخطّي استقطابات الماضي أو وضعها جانبًا من أجل حثّ المؤمنين، متعاونين ومتضامنين، على مواجهة الإلحاد، النظريّ منه والعمليّ، والعلمنة بوصفها إيديولوجيّةً شاملة. ولذلك فهو يسعى لاستنهاض قيم دينيّة مشتركة بديلة عن التي تروّجها ثقافة الفردانيّة والاستهلاك العالميّة، في مجالَي الحياة العائليّة والاجتماعيّة بوجه خاصّ. لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة توافقًا شاملاً بين المسيحيّين والمسلمين بشأن استعادة الدين موقعًا كبيرًا في الحياة العامّة، أكان ذلك من حيث معناها أم حدودها وكيفيّة تحقيقها[٨].

أمّا الموقف الثاني فهو يرى في الحوار استدعاءً للاعتدال الإسلاميّ. إنّه ينظر بقلق إلى الحركة الإحيائيّة الإسلاميّة بوصفها تتعدّى صحوة

التديّن إلى توكيد الذات الجماعيّة في مواجهة غير المسلمين، وإلى المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلاميّة طريقًا لانتزاع السلطة السياسيّة في بلدان المسلمين ممّن لا حقّ لهم بها. ويصل الأمر بالبعض إلى القول بعودة قويّة لمفهوم للدين متحجّر في قوانين تخالف في العمق الحرّيّة الإنسانيّة واستقلال العقل وعددًا من حقوق الناس «الطبيعيّة». وفي هذا السّياق ينزلقون إلى نوع من المطابقة بين صورتهم عن الحركات الإسلاميّة والإسلام نفسه. فيرون فيه، في آخر المطاف، نقيضًا للمسيحيّة وللحداثة على حدّ سواء[٩].

يبقى الحديث عن القائلين بموقف ثالث. إنّهم الذين يطلبون التوفيق بين الواقعيّ في تناول المشكلات ما بين المسيحيّة والإسلام، والحرص على استشراف حلول مشتركة بينها، والالتزام بالحوار دعوة متجذّرة في الوعي الدينيّ ذاته. وهم يجدون أنفسهم، أحيانًا غير قليلة، كالسالكين في الطريق الضيّق. إنّهم دعاة موقف نقديّ مزدوج، فهم لا يرتضون الالتباسات الكامنة في الدعوة لتكتّل المتديّنين في مجابهة الأخطار الخارجيّة التي تهدّدهم. وفيما يخشون أن يكون تجاوز الاختلافات، عوض التعاطي معها بروح الحوار، موقفًا ظرفيًّا لا يغيّر في العمق نظرة الجماعة إلى الأخرى.

وهم، من جهة أخرى، يعترضون على تضخيم المغايرة الدينيّة، أي تكبير الفروقات الصغيرة أو إسقاط التباينات اللاهوتيّة على شؤون الحياة كلّها ممّا يغلّب المواجهة وروحيّة السجال، أو يعزّز الميل إلى الانكفاء أو القطيعة.

ويضيق طريق هذه الفئة الثالثة لأنّه محاط، من الجانبين، بمشاعر القلق والغضب والخيبة. فالمسلمون قلقون إزاء ما يتعرّض له الإسلام من حملات عدائيّة تسوّغ تارةً باسم صدام الحضارات، الذي يحلّه البعض محلّ الاستقطاب الإيديولوجيّ الذي ساد العالم قبل سقوط الشيوعيّة، وطورًا بفعل ما ينسب إلى يقظة الإسلام السياسيّ من تهديد لأمن «العالم المتمدّن» واستقراره، ولتطوّر مجتمعات الجنوب على طريق الديمقراطيّة وحقوق الإنسان. وهم يُدركون، بأسى، أنّ الحملات المذكورة لا تقف عند إدانة التطرّف أو الغلوّ في تأكيد الخصوصيّة، بل تتعدّاها إلى رؤية للإسلام «جوهريّة» لا تميّز، إلاّ قليلاً، بين مجمل الذين يدينون به والحركات التي يُطلق عليها، حسب المصطلح الغربيّ الشائع، نعت الأصوليّة. هذا فضلاً عن أنّه يهوّل بالحركات المذكورة من دون الخوض في دوافعها ولا في تعدّد تعابيرها. ويُقلقهم أيضًا، بل يُغضبهم، جعل المسلمين من المهاجرين إلى الدول المتقدّمة فزّاعة أو كبش محرقة في ظلّ الأزمات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة التي تشهدها تلك الدول. ويشتدّ الضغط عليهم ليوضعوا أمام الاختيار بين تطويع دينهم وتقاليدهم كي تنسجم مع الحداثة وإقصائهم بل تهميشهم والتضييق عليهم. ويتلازم هذا الضغط مع نظرة إلى العولمة تستثني العالم الإسلاميّ برمّته من الدخول في الكونيّة الإنسانيّة المعاصرة.

ويرى عدد غير قليل من المسلمين في بعض الحروب والصراعات الحاضرة، على نحو المأساة التي تشهدها البوسنة، في صورة مواصلة للحروب الصليبيّة(١٠). ويعبّر بعض المسلمين عن استمرار مخاوفه من

التبشير وممّا يسمّيه، للدلالة على ظاهرة أوسع من مجرّد نشر الإيمان المسيحيّ أو الشهادة له، «حركات التنصير» المرتبطة بمشاريع الهيمنة السياسيّة والحضاريّة الغربيّة. ويشكّكون، أحيانًا، في صدق نوايا أهل الحوار أنفسهم، ويحسبون انفتاحهم تبشيرًا لا يفصح عن اسمه، ويأخذون عليه أنّه لم يؤدِّ بعد إلى اعتراف صريح بالإسلام.

ويردّ، في المقابل، عدد من المسيحيّين على ذلك بالإشارة إلى المشكلات التي يثيرها الاعتراف المطلوب. ذلك أنّه يستتبع موقفًا إزاء التأكيد الإسلاميّ بأنّ الوحي القرآنيّ يعيد المسيحيّة إلى حقيقتها. ويلفتون المسلمين بالتالي إلى اختلاف النظرة الإسلاميّة إلى المسيحيّة عن المسيحيّة التي يؤمن المسيحيّون بها وإلى التباين بين الدينين على صعيد عقائد التوحيد والوحي والنبوءة. ويدعون إلى حوار لاهوتيّ، يتردّد المسلمون أحيانًا كثيرة للخوض فيه، من أجل الوصول إلى مقاربة مشتركة لمسائل اللقاء والاختلاف وكيفيّة التعامل معهما من دون تخطئة القرآن ولا اتّهام المسيحيّين بتحريف إنجيلهم. ويؤكّدون على أنّ التوفيق غير التلفيق، وأنّ الحوار يبدأ من معرفة الآخر حسبما يريد أن يفسّر نفسه. وأنّه لا يستقيم ما لم يقبل الطرفان أنّ ثمّة بونًا بين الوحي وتفسيره، وأنّ الأساس هو السعي معًا في طاعة الله.

ويشير نفرٌ غير قليل من المسيحيّين إلى قصور عند المسلمين عن التمييز الثاني، الذي يحرصون هم عليه، بين مسؤوليّة الشهادة المتبادلة في سياق الحوار وممارسة الضغط المعنويّ والمادّيّ والإغراء بقصد إخراج المسلمين عن دينهم. ولا يتردّد بعضهم، إضافةً إلى ذلك، في

نقد الممارسات الإسلاميّة التي تؤدّي، باسم محاربة التبشير، إلى التضييق على الحرّيّات الدينيّة.

كما لا يُخفون انزعاجهم من عدم قدرة بعض المسلمين أو عدم رغبتهم، على التمييز بين المسيحيّة والغرب والعلمانيّة. ويبدون أسفهم، بل خيبتهم، من أنّ تجربة الحوار المسيحيّ-الإسلاميّ لم ترسّخ هذا التمييز في الوعي الجماعيّ. وتنسحب خيبة البعض منهم على الحوار كلّه. إذ يرونه غير متكافئ، أكان ذلك من حيث المبادرات المسيحيّة التي لا تجد نظيرًا إسلاميًّا لها، أم من جهة الجهود التربويّة والإعلاميّة التي يبذلها المسيحيّون لتعميم ثقافة الانفتاح والحوار، والتي لا تقابلها بشكلٍ مُرضٍ جهود مماثلة. ولعلّ الخيبة المسيحيّة الأقوى تظهر عند الحديث عن حقوق الإنسان، وحقوق الأقلّيّات المسيحيّة بشكل خاصّ في البلدان الإسلاميّة[11]. هذا، ولا يمكننا أخيرًا أن نُغفل الظلال التي تلقيها على الحوار نفسه، وبين المسيحيّين والمسلمين، كلٌّ من جهته، الصعوبات والإخفاقات التي تشهدها المجتمعات والنظم في تعاملها مع واقع التعدّديّة الدينيّة.

ويبقى أنّ الحديث عن الطريق الضيّق دعوة إلى مواصلة الحوار الجادّ لا تراجعًا عنه أو حطًّا من قدره. إنّ تجديد الحوار، بعد استعبار تجاربه الماضية، يشغل الكثيرين. فهو ينتقل به من التعرّف إلى المساءلة ومن التبادل إلى المعالجة المشتركة. ولهذا فهو يعد بثمر طيّب.

الهوامش والمراجع

١- Pontifical Council for Interreligious Dialogue, ***Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us: 16 Years of Christian-Muslim Dialogue,*** Vatican city, 1994.

٢- على غرار ما جرى في اجتماع ممثّلي الأديان للصلاة من أجل السلام في أسيزي، تشرين الأوّل ١٩٨٦.

٣- نذكر على سبيل المثال جهود «فريق الأبحاث الإسلاميّ-المسيحيّ»، وهو ينشط خصوصًا في فرنسا وبلجيكا وتونس والمغرب، ويضمّ جامعيّين من الطرفين، وبأعداد متكافئة، يتدارسون ويؤلّفون معًا مواضيع مثل الكتب المقدّسة والدين والسياسة والدهرنة.

٤- تقول وثيقة Nostra Aetate الصادرة عن المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «... وإذا كانت قد نشأت، على مرّ القرون، منازعات وعداوات كثيرة بين المسلمين والمسيحيّين، يحضّ المجمع المقدّس الجميع على تناسي الماضي ...».

لسنا، بالطبع، بصدد التحفّظ حيال النيّة الحميدة وراء هذا القول. بل لا يغيب عن نظرنا أنّه ضروريّ لإطلاق الحوار. همّنا أن نشير صوب الحاجة إلى نوع من إعادة النظر فيه، على ضوء تطوّر الحوار. يترتّب علينا أن ننسى، لكن لا بدّ لنا أيضًا أن نتذكّر.

٥- في ندوة مسيحيّة-إسلاميّة انعقدت لمناسبة مرور تسع مائة عام على الدعوة لأوّل حملة صليبيّة، جرى نقاش بالغ الدلالة حول هذه المسألة. ففيما دعت فئة أولى، تضمّ مسيحيّين ومسلمين، إلى إغلاق الملفّ مرّة أخيرة، رأت فئة ثانية، من الجهتين أيضًا، أنّه لا يمكن الاستهانة بالنظرة إلى مواجهات الحاضر بوصفها مواصلة للحروب الصليبيّة. كما لا بدّ، لاستعبار الماضي، من التبصّر في ما يلقيه البحث التاريخيّ من ضوء جديد.

وظهر الاستقطاب إيّاه حول الموقف من الماضي في غير مناسبة جرى فيها البحث في مشاكل حاضرة تنوء بثقل التاريخ. نذكر منها، على سبيل المثال، ندوات تناولت قضيّة التبشير والدعوة.

٦- Arkoun, Askari, Hamidullah, Hanafi, Hussein, Madkour et Moubarrac, ***Verse et Controverse: les Musulmans, consultation islamo-chrétienne,*** Paris, Beauchesne, 1971.

٧- CRISLAM, "la foi en marche: les problèmes de fond du dialogue islamo-chretien", ***PISAI,*** Rome, 1990.

٨- وهذا ما يدفعنا إلى عدم تضخيم ما اعتبره البعض تحالفًا لأهل الإيمان، مسيحيّين ومسلمين، ضدّ الانحلال الخلقيّ الذي حاولت بنظرهم أن تسوّغه الوثائق المعروضة على مؤتمرَي الأمم المتّحدة حول السكّان (القاهرة ١٩٩٤) والمرأة (١٩٩٥). بالطبع لا نستطيع أن نغالي في إبراز أهمّيّة ما حقّقه التنسيق المسيحيّ-الإسلاميّ وآثاره الكبيرة على العلاقات بين أهل الديانتين.

٩- ليست الكتابات التي تنحو هذا المنحى قليلة. يكفي أن نشير إلى كتاب يتميّز بالكثير من الحدّة، بل التجنّي. ولعلّ دلالته تكمن في فجاجته:

Jean- Claude Barreau, ***De l'Islam en général et du Monde Musulman en particulier,*** le Pre) aux Clercs, Paris, 1991.

١٠- لا يغيّر التعاطف الواسع، في العديد من الأوساط المسيحيّة، مع مسلمي البوسنة، هذه الصورة بشكل جدّيّ. ذلك أنّه لا يصل إلى المسلمين ويُعتبر في كلّ حال محدود الأثر. وهو أيضًا يقوم على تمييز البوسنيّين عن باقي المسلمين إذ يبرز أوروبيّتهم وحداثتهم.

١١- هناك كتابات عديدة تغذّي هذه الخيبة. ومن حقّ المرء أن يتساءل أحيانًا عمّا إذا كان همّها الدفاع عن الأقلّيّات المسيحيّة بقدر ما تهدف إلى إدانة الإسلام والمسلمين. راجع، على سبيل المثال:

Jean-Pierre Valognes, ***Vie et mort des chrétiens d'Orient,*** Paris, Fayard, 1994.

الإمام محمّد مهدي شمس الدين: وصايا لأهل الحوار اللبنانيّ*

قبل رحيله إلى الدار الباقية ترك لنا سماحة الإمام الشيخ محمّد مهدي شمس الدين عددًا من الوصايا[١] داعيًا أن يجعل الله فيها نفعًا للناس بعامّة، وللمسلمين بخاصّة، ولأتباع خطّ أهل البيت بوجه خاصّ.

لم يكن غريبًا ألاّ يخاطب صاحب السماحة المسلمين الشيعة اللبنانيّين وحدهم. هو أوصى «وصاياه» وعينه على كلّ مواطنيه، وعلى العراقيّين وسواهم من العرب والمسلمين. لذا، وجدتني أقرأها مرّة أولى وثانية وكأنّها رسالة شخصيّة، وثالثة جاءت تفسيريّة لطلاّب مسيحيّين، ورابعة فتحت نقاشًا مع أصدقاء من المسلمين الشيعة العراقيّين.

إنّ ما يقوله الشيخ شمس الدين للمسلمين الشيعة اللبنانيّين يعني غيرهم بمقدار كبير، على نحو وصيّته إليهم بأن «لا يخترعوا لأنفسهم مشروعًا خاصًا يميّزهم عن غيرهم (...) وألاّ ينجرّوا، وألاّ يندفعوا وراء كلّ دعوة تريد أن تميّزهم تحت أيّ ستار من العناوين، من قبيل

* مداخلة في مؤتمر «شهادات وقراءات في جهاد الإمام الراحل واجتهاده»، ٢٠٠٤.

إنصافهم ورفع الظلامة عنهم، ومن قبيل كونهم أقلّيّة من الأقلّيّات لها حقوق غير كلّ الحقوق التي تتمتّع بها سائر الأقلّيّات»[٢].

وما يقوله عن المسيحيّين يشبه ما يقوله عن الشيعة، فلا تتوخّى الوطنيّة المستعادة واللبنانيّة المتجدّدة التي يقول بها استجابةً وترضيةً للمسيحيّين، بل ضرورة للاجتماع اللبنانيّ وبقاء كيان لبنان، لا لمصلحة هذا البلد وشعبه فقط، وإنّما لمصلحة العالم العربيّ في كثير من الأبعاد وحتّى مصلحة العالم الإسلاميّ[٣]. وليس من باب الطمأنة أو الملاطفة حرصُه الكامل على وجود المسيحيّين في لبنان وفاعليّتهم وعلى شعورهم بالانتماء الكامل والرضى الكامل، وعدم التخوّف على المستقبل. إنّه حريص على تحرير العلاقات اللبنانيّة من حسابات القوى العدديّة، ومن تبادل الأدوار بين أقلّيّات تتصرّف وكأنّها أغلبيّات، وأغلبيّات يحكم سلوكها منطق الأقلّيّات.

أكثر من ذلك، تستعيد «الوصايا» قاعدةً طالما تمسّك بها الإمام، وهي أنّ الشيعة ليسوا أقلّيّة في العالم العربيّ، وأنّ هذا هو شأن المسيحيّين أيضًا. وما التشديد عنده على الانتماء إلى الأكثريّتين، أو إحداهما، مجرّد التفاف على الواقع بواسطة معادلة نظريّة وإفلات رمزيّ من أسر الهويّة الجماعيّة الأولى. إنّه في حقيقة الأمر دعوة لوضع المغايرة المذهبيّة والدينيّة في مكانها، فلا تنقلب بواسطة تقاسم السلطة غير المتكافئ أو بقوّة الإيديولوجية، إلى مغايرة في نواحي الحياة كلّها. وهو بالوقت عينه تغليب لخيار على آخر، تتنازع بينهما فئة واسعة ممّن يجدون أنفسهم مهدّدين بالهامشيّة، بفعل تناقص أعدادهم أو انحسار نفوذهم في الحياة العامّة. إنّه

خيار المشاركة ضدّ خيار الانسحاب والعزوف والانفصال الشعوريّ. وهو تأكيد على أنّ تحقيق الخير العامّ والسعي وراءه هو السبيل إلى تجاوز الدونيّة، الحقيقيّة أو المتوهّمة، بدلاً من اللجوء إلى أقلّيّة بكائيّة ودفاعيّة تتقاذفها الأحلام والرهانات المستحيلة.

المواطنة والمشاركة

من نافل القول التذكير بأنّ المواطنة، من حيث المشاركة التي تستدعيها، تتأسّس عند الشيخ محمّد مهدي شمس الدين على المساواة التي لا لبس فيها أو انتقاص منها في أيّ حقل من الحقول. لقد سبق له قبل سواه من الفقهاء المجدّدين، في عصر الاستقلال الوطنيّ والتعاقد الاجتماعيّ الجديد الذي رافق تحقيقه، أن عالج مصطلح «أهل الذمّة» في الجزء الثاني من كتاب «جهاد الأمّة». وكان بيّنًا بشكل جليّ تأصيل المواطنة في كتابه «نظام الحكم والإرادة في الإسلام»، الصادر أوّل مرّة عام ١٩٥٤، وللمرّة السابعة عام ٢٠٠٠، والذي هو علامة بارزة في تطوّر الفقه السياسيّ الإسلاميّ المعاصر. وعنده أنّ تعبير «ذمّة نبيّكم» تعني اليوم حماية القانون. ويرى أنّ شروط أهل الذمّة تصوّر فقهيّ متأخّر، بل أنّ فيه عدم دقّة فقهيّة عند الفقهاء[٤]. وهو يلتقي في ذلك مع الكثيرين من الدارسين الذين يُجمعون اليوم على أنّ ما دُعي «الشروط العمريّة» جاء متأخّرًا، ولعلّه خرج من قصر الخليفة المتوكّل.

وهكذا يبدأ الحوار عند الشيخ محمّد مهدي شمس الدين من علاقات المواطنة. فهو ليس تقابلاً بين الإسلام والمسيحيّة، بل لقاء بين

مسلمين متنوّعين ومسيحيّين متنوّعين، يعتنقون الإسلام والمسيحيّة بدرجات متفاوتة[٥]. وكثيرًا ما يميل إلى التوكيد على جدّته بل حسبانه نوعًا من القطيعة مع الماضي. فالخبرات السابقة انطبعت بالرؤية الثنائيّة للعالم، فطغت بوجه الإجمال على ما شهدته العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين من مسالمة واختلاط وتبادل.

كانت العوالم التقليديّة مكتفيةً بذاتها وتنزع على الصعيد الدينيّ إلى إقصاء الآخر. وعلى الرغم ممّا نجده في النصوص التأسيسيّة من دعوة إلى التعارف وتجاوز الحصريّة، كان الواحد يفسّر الآخر منقصًا إيّاه، وغالبًا ما يعمد إلى إسقاط صور للغير هي في حقيقة الأمر مسوخ لصور الذات.

بيد أنّ تاريخ المسلمين عرف خلال مراحل بناء الحضارة العربيّة والإسلاميّة وازدهارها، تعاملاً مع المسيحيّين يرتكز على استيعاب ما عندهم والإفادة ممّا هم قادرون عليه. وكشف المسيحيّون العرب، من جهتهم، عن توق فعليّ للمساهمة في البنيان الحضاريّ الإسلاميّ. وسعوا إلى حوار مع المسلمين، دفعتهم إليه الحاجة إلى الدفاع عن معتقداتهم والرغبة في التعارف الحقّ. واستقى الحوار من التفاعلات على الصعيد الشعبيّ. فالحياة أقوى ممّا تحدّه النظم وعلاقات القوى. فكان للمسلمين والمسيحيّين تأثير متبادل على مستوى طرق العيش والمشاعر، وكانت عندهم الثقة نفسها بالعناية الإلهيّة والاتّضاع أمام الله، وإسلام النفس لله. واحتكموا إلى العقل سبيلاً إلى التفاهم أو ضبط الاختلاف.

أمّا في العصر الحديث، فظهور الفكرة الوطنيّة واتّساع تأثيرها، وتطلّع البلدان المستعمرة إلى التحرّر من الحكم الأجنبيّ وصنع مصائرها بأنفسها، فتح أبوابًا جديدة. وأدّى نزع الاستعمار المباشر وانحسار بعض أشكال الهيمنة الغربيّة إلى شيء من التوازن في العلاقات بين المسلمين والمسيحيّين على صعيد العالم.

في الواقع، واجه الحوار مقاومةً من هنا، وتحفّظًا من هناك. فلم يكن يسيرًا أن يبدّل المسيحيّون نظرتهم إلى ذواتهم وإلى المسلمين أحرارًا من قبضة التاريخ. ولم يكن قريب المنال أن يضرب المسلمون صفحًا عن الماضي المثقل بمشاعر الريبة والعداء، وأن يحلّوا الثقة محلّ الشكّ بنوايا المسيحيّين حيالهم.

لم يغب هذا كلّه عن نظر الإمام شمس الدين حين قرأ الواقع الحالي من منظور الحاجة الراهنة إلى ائتلاف في مقاومة الظلم ونصرة الحقّ وإقامة العدل. لذلك، وبعد الإشارة إلى أنّ المسيحيّين والمسلمين يحملون ذكريات سيّئة ومؤلمة من المظالم التي ارتكبتها الحكومات والحكّام باسم المسيحيّة والإسلام، دعا الجميع إلى وضع هذه الذكريات وراءهم والاتّجاه نحو المستقبل بروح التعاون[٦].

وفي هذا الاتّجاه نحو المستقبل، يذكّر الإمام دائمًا بدور المسيحيّين العرب، من أبناء كنيسة المشارقة، أو أبناء كنيستنا[٧] كما يقول، في إخصاب الحوار. ولا يوافق رأيه فئة من المسيحيّين الغربيّين والمسلمين تحسب أنّ للمسيحيّين العرب دورًا رمزيًّا لا فعليًّا بحكم انكفائهم وارتباكاتهم الأقلّويّة. بل يلتفت إلى المساهمة الفريدة لهؤلاء في تعزيز

التقارب بين المسيحيّين والمسلمين، في غير مكان. فهم ذوو قدرة مزدوجة على مخاطبة أطراف الحوار في العالم. إلاّ أنّ دورهم يتعدّى الوساطة وإنْ مخلصة ونزيهة. وهم مشدودون إلى المسلمين بروابط المواطنة والانتماء الحضاريّ الواحد. ثمّ أنّ لهم، بوصفهم مسيحيّين شرقيّين، علاقةً مزدوجة بالغرب. صحيح أنّ فئة منهم أفادت منها على غير صعيد، إلاّ أنّهم من جهة ثانية يتأثّرون بالضغوط الغربيّة على العالم الإسلاميّ مرّتين: مرّة حين تستهدفهم أيضًا بسبب شرقيّتهم، ومرّة أخرى حين يتعرّض الردّ عليها لتجربة أن يأخذهم المسلمون بجريرة مَن يُحسبون حُماتهم.

اللبنانيّة المتجدّدة

غنيّ عن القول أنّ للبنانيّين قسطًا كبيرًا في هذا الدور. فتجربة الحوار في لبنان، على الرغم ممّا يشوبها من التباس بفعل انحدارها أحيانًا إلى السجال، أو المسايرة الطائفيّة، وهي الوجه الآخر له، تختزن معاني واحتمالات تتجاوز حدودها الضيّقة. فاللبنانيّة المتجدّدة التي قال بها صاحب السماحة مدعوّة إلى مخاطبة غير اللبنانيّين، شرط ألاّ تنزلق إلى اعتزاز لفظيّ بالخصوصيّة يُغطّي فشلها، أو لا يعوّض عن خوائها ترداد الكلام عن رسالة لبنان العربيّة والعالميّة.

بالطبع ليس العيش اللبنانيّ المشترك، أو الواحد حسب الإمام، بحدّ ذاته شأنًا كونيًّا أو مسألة دينيّة. لكنّ الاهتمام ببعده الدينيّ شرط لترسيخه. وبقدر ما يغفل الحوار هذا البعد يتراجع إلى منطق المشاركة

الطائفيّة، وإلى تفاوض بين كتل تُحسب متراصّة يُلبس لبوسًا مسيحيًّا- إسلاميًّا. لم ينفِ الشيخ شمس الدين الحاجة إلى أن تكون العلاقة الطائفيّة موضوع تدارس بين اللبنانيّين، لكنّه دعا للذهاب إلى أبعد. فهناك نزعة جوهريّة ترى أنّه لكلّ جماعة طائفيّة شخصيّة متجانسة وطبائع ثابتة تكوّنت في كنف الهويّة الدينيّة، وباتت قائمة بذاتها. والحوار الجادّ يسهم في نقدها، وفي تحرير الثقافة والدين من سيادة منطق يختزل هويّات المواطنين المتعدّدة إلى واحدة ثابتة. ويؤدّي هذا النقد إلى إعادة تأسيس المواطنة على قيم مشتركة ترسم ملامح الخير العامّ، وتعوّض بعض الشيء عن هشاشة البنى الرمزيّة المشتركة في نظام دعاه الإمام «نظام السقوف المتعددة»[٨]. على هذا الأساس ينبغي ألاّ يُفهم تحفّظ الشيخ شمس الدين في أمر إلغاء الطائفيّة السياسيّة بمعزل عن دعوته إلى تركيز الجهود للنظر في عيوب الصيغة اللبنانيّة ونواقصها، وعن قناعته بأنّ ذلك متعذّر من دون حوار حقيقيّ.

ليس من حوار حقّ من دون مقاربة نقديّة، روحيّة وأخلاقيّة، لشؤون الوطن وهموم الطوائف. وهذا الحوار لا يبدأ من الرغبة في أن يقنع الواحد الآخر بصحّة اعتقاده، بل ينطلق من موقف يرتضي أن يسائل الشريك شريكه في احترام متبادل للقناعات، وبالوقت عينه في قبول لاحتمال الخطأ في ما يذهب كلٌّ إليه. وهو يفتح مساحة تدع الواحد يفسّر ذاته ويستقبل الآخر مستقبلاً نفسه بنفسه. لذلك فهو يفترض نوعًا من الشكل المنهجيّ أو تعليق الحكم القيميّ، بما في ذلك بعض شؤون الدين من غير أن يؤدّي ذلك إلى زعزعة الإيمان. ولا يعني ذلك في أمر

الدين نسبويّة أو تلفيقًا، بل إقرارًا بنسبيّة القول البشريّ، بما فيه الدينيّ، الذي قد يشوّه هنا وثمّة ما يؤمن به الناس. ولا يقوم الحوار بين الأديان، بل بين معتنقيها في تنوّعهم وسعيهم إلى الطاعة لله من داخل تراثهم الدينيّ، وإلى التحرّر من كلّ اضطراب آتٍ من جراح التاريخ أو من نواقص التفسير. ومن دون أن يتحوّل إلى أخذ وردّ في شؤون العقيدة، لا يستقيم الحوار إلاّ بعد مراجعة للذات يقوم بها المشاركون فيه قبله وأثناءه وبعده، فتنفتح على رؤية جديدة أو متجدّدة للعلاقة بين المسيحيّة والإسلام. لهذه الأسباب كان سماحة الإمام مهتمًّا بمواكبة الحوار بين المسيحيّين حول الإسلام والمسلمين، ومعنيًّا بجدّيّة كبيرة بالحوار بين المسلمين حول المسيحيّة والمسيحيّين.

لقد ذكر الشيخ شمس الدين غير مرّة ما أسماه «شكلاً» من أشكال الاعتراف المسيحيّ بالقيمة الخلاصيّة للإسلام[٩]، وشدّد بالمقابل على أنّ الإسلام لا يحكم بصورة جازمة أنّ كلّ مَن لم يعتنق الإسلام هالك ولا نجاة له، فالإسلام يُعطي دورًا خلاصيًّا للإيمان الذي يجزم به الإنسان وإنْ كان غير مسلم، وذلك بالنسبة لمَن لم تبلغهم الدعوة الإسلاميّة، أو بلغتهم ولم يعقلوها[١٠].

على الرغم من ذلك لم يرَ الإمام حاجةً حقيقيّة أو إمكانيّة لحوار اللاهوت وعلم الكلام. إلاّ أنّه دعا إلى النظر باهتمام كبير في كلّ ما يقرّب المواقف الدينيّة الخاصّة بالعلاقة بين المسيحيّة والإسلام. وكان فاحصًا لها ومتبصّرًا.

لقد ترك لنا الكثير نتأمّله ونتدارسه في غير مسألة دينيّة ووطنيّة. ينتظرنا عمل كثير فيما نسير على الطريق التي شقّها.

أمّا هذه المداخلة فسعت أن تكون مدخلاً إلى لبنانيّاته المسيحيّة-الإسلاميّة، وإلى حواريّاته. غير أنّها، وقبل كلّ شيء، شهادة محبّة كبيرة.

الهوامش والمراجع

١- الإمام الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، **الوصايا**، بيروت، دار النهار للنشر، ٢٠٠٢.

٢- المرجع السابق، ص ٢٧ و٢٨.

٣- المرجع السابق، ص ٤٧.

٤- الإمام الشيخ محمّد مهدي شمس الدين، **الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، نحو مشروع للنضال المشترك**، مؤسّسة الإمام شمس الدين، ومؤسّسة محمّد رفيع حسين معرفي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٥٩.

٥- المرجع السابق، ص ٣٠.

٦- المرجع نفسه، ص ١١٥.

٧- المرجع نفسه، ص ٧٦.

٨- المرجع نفسه، ص ٧٧.

٩- المرجع نفسه، ص ١٤٨.

١٠- المرجع نفسه، ص ١٧٢-١٩٢.

عن الحوار في أمر إبراهيم وأمرنا معه*

في سياق الأخذ والردّ حول استعدادات الإدارة الأميركيّة للضغط على إسرائيل أو قدرتها على ذلك، تسأل كاتبة أميركيّة، في مقال لها بعنوان «النسب»، عن الدافع إلى اعتبار بيل كلينتون أشدّ الرؤساء الأميركيّين في التاريخ «حبًّا لليهود». وتجري مقارنات تتناول أحداها الفوارق بين عاطفته الدينيّة حيال اليهود وإسرائيل، وعاطفة الرئيس الأسبق جيمي كارتر من غير أن يفوتها التذكير بانتماء الاثنين إلى الكنيسة المعمدانيّة نفسها[١]. وتضيف أنّ كارتر المعروف بتديّنه، وبخلاف كلينتون، لا يقول بحقّ اليهود التاريخيّ في «أرض إسرائيل». بل إنّه، خلال رعايته الاتّفاقات المصريّة-الإسرائيليّة في كمب دايفيد، كان ينظر إلى دوره بصورة صانع السلام المسيحيّ بين جماعتين تنتسبان أيضًا إلى إبراهيم. أمّا كلينتون فيتلازم منظوره الإبراهيميّ مع احترامه لليهوديّة من حيث هي «الأخت الكبرى» (أو الأخ الأكبر) للمسيحيّة.

تختصر هذه المقارنة، في أسطر قليلة، عددًا من المشكلات، ما هو

* مجلّة *Islamochristiana*، ١٩٩٨.

في أصل الالتباسات وما يلد منها، والتي يدور حولها بحثنا عن الإرث الإبراهيميّ. ولكنّها ليست وحيدة في نوعها، إذ لم يعد مستغربًا أن تُقحم، بخفّة واستعجال وعلى نحو متزايد، فكرة الانتساب إلى إبراهيم لدى الحديث عن مجريات الصراع على فلسطين والدعوة إلى السعي وراء تسويته. ومهما تغذّت هذه الفكرة من المشاعر الدينيّة الحارّة عند البعض، وأيقظت ما بقي من الذاكرة الكتابيّة عند البعض الآخر، فإنّها تبقى على قدر كبير من العموميّة. ولا نتغافل هنا بالطبع عن موضعيّة المسألة الإبراهيميّة حين يتعلّق الأمر بصدامات الخليل واعتداءات مستوطني كريات (قِرية) أربع المتلاحقة، والتي تثير، عند المعنيّين بها مباشرة وفي وجه سواهم، أسئلة جديدة أو متجدّدة[٢] عن إبراهيم.

التباسات اللغة الإبراهيميّة

تلك العموميّة غالبًا ما تكون صنو الالتباس، ولكنّها ليست مدخلنا الوحيد إليه. لعلّ مجرّد توسّل الانتساب إلى إبراهيم، في غير أمر من أمور الخلاف والحوار والتسوية والمصالحة، يفتح باب الالتباس واسعًا. كما يفتحه أيضًا ذاك الاستعجال عند البعض في تحديد موقعهم من إبراهيم قبل الحديث عنه.

في أكثر الأحيان، نحن أمام التباسات جديدة نسبيًّا. فتاريخ الاهتمام بإبراهيم، والذي يتعدّى قراءة القصص الكتابيّ وتفسيره وإعادة تفسيره، قليلاً ما يكشف عن حاجة إلى، أو رغبة في، استيلاء كامل على إرثه «المادّيّ» أو استعداد لتقاسمه. بل تكاد تطغى على التاريخ المذكور،

التقليديّ والمتجدّد، النظرة إليه كأصل، وهو أبو الكثرة، أو كنموذج للقطيعة مع الحالة الإنسانيّة في ظلّ الوثنيّات القديمة. فيتوقّف هيغل، إذا أخذنا مثلاً لا من اللاهوت بل من الفكر الفلسفيّ الحديث، عند غربة إبراهيم في الأرض، عن الطبيعة وعن الناس أيضًا، من غير ابتعاد عنهم ولا استقلال[٣]. ويُبرز كيركغارد، إذا أخذنا مثلاً آخر حديثًا، إيمان إبراهيم بوصفه «يقين الرجاء»[٤]. وهناك أيضًا، في تاريخ الاهتمام بصورة إبراهيم، استلهام ضيافته وهذا ما تشهد له منمنمات فارسيّة وعثمانيّة كثيرة وأيقونة روبليوف المعروفة.

نعود إلى الالتباسات المعاصرة وهي تُردّ إلى اثنين. يقوم الأوّل على اعتبار الانتساب إلى إبراهيم مظلّة للحوار المسيحيّ-اليهوديّ-الإسلاميّ، وهو حوار غير متكافئ وخاضع لحسابات سياسيّة يصعب على دعاته إخفاؤها، إلاّ على البعض من البسطاء وذوي النوايا الطيّبة. ويظهر الثاني في الإشارة إلى الصراع العربيّ-الإسرائيليّ من منظور الحرب بين المنتسبين - أو المنسوبين - إلى ولدَي إبراهيم، وفي الدعوة للتصالح على قاعدة الأخوّة الإبراهيميّة. وتزداد هذه الدعوة رواجًا في الأدب الدينيّ المسيحيّ المعاصر، الغربيّ منه بصورة خاصّة، وهي تجيء في الأصل منه. أمّا مصالحة الأديان التوحيديّة، أو مجرّد حوارها، في استلهام مشترك للتراث الإبراهيميّ فهي لا تقلّ عنها رواجًا، في الغرب وخارجه، لا بين المتديّنين فحسب بل بين الأطراف المتكاثرة التي تقول بحوار الحضارات.

غير أنّ ذكر إسحق وإسماعيل، أو إسرائيل وإسماعيل، يأتي، عند

الكثيرين من أهل التديّن، من غير أن يعتنق أصحابه الإبراهيميّة التي نتناولها بالنقد هنا. بل نرى البعض منهم يحاذر النظر إلى مصادرة إسرائيل لفلسطين وقهر شعبها، وكأنّها استئناف للحرمان الذي أُنزل بإسماعيل. ويحسب المواجهة الفلسطينيّة - والعربيّة - لإسرائيل الصهيونيّة حربًا دينيّة بين المسلمين واليهود يمكن ردّها رمزيًّا إلى أصل كتابيّ.

يرفع العديد من المؤمنين، من غير دين، شأن علاقتهم بإبراهيم، أتدرّجوا، وهم القلّة، في انتسابهم إليه عن طريق أبنائه أم جاء ارتباطهم به روحيًّا كما هو ميل الأغلبيّة. إلاّ أنّ للإبراهيميّة، كأنظومة لاهوتيّة مسيحيّة، قصّةً تتعدّى مجرّد الانتساب الروحيّ إلى شخصيّة دينيّة سابقة للأديان التوحيديّة الثلاثة. فهي تتغذّى من مقاربات استشراقيّة، تستعيد كلامًا سجاليًّا قديمًا وترى الإسلام بصورة «الإسماعيليّة» أو «الهاجريّة»، على نحو ما جاء عند شنوك هرغرونخه (Snouck Hurgronje) ولامنس (Lammens) وكرونه (Crone) وكوك (Cook) وسواهم. لكنّها تتشكّل لاهوتيًّا في ظلّ قراءة لتاريخ الخلاص تحرص على تحديد موقع كلّ دين في التدبير الإلهيّ. واستنادًا إليها يجري تسويغ تصوّرات سياسيّة تعطي إسرائيل الحقّ في أرض فلسطين.

ولعلّ تلك القراءة، في صيغتها القصوى التي تعتمدها اليوم جماعات مسيحيّة أصوليّة متطرّفة، تجعل العرب دخلاء فيما يصير الدخلاء أهل الدار. غير أنّنا نقرأ، في باب آخر، عن إبراهيميّة متعدّدة الأوجه والمعاني يتفرّد بها ماسينيون (Massignon) الذي كتب في

إبراهيم ودعوته الصفحات الألمع[٥]. وتنفتح هذه الإبراهيميّة على احتمالات متعدّدة، ممّا يُفسّر بعضًا من سوء الفهم الذي تعرّض صاحبها له. ولعلّ خصوصيّة المقاربة الماسينيونيّة للإبراهيميّة تكمن في أنّها تجهد أن تصحّح نفسها بنفسها. وهذا ما يكشفه الأب يواكيم مبارك، وهو من أقرب الناس إلى ماسينيون وتلميذه ومفسّره البارز. ففي معرض نقده القاسي لنوع من الإبراهيميّة المسيحيّة في بعض الأوساط الغربيّة، والتي يصحّ نعتها بالمتهوّدة والمتصهينة، يدافع عن معلّمه ضدّ مَن انقلبت على يدهم إبراهيميّته الجامعة إلى إبراهيميّة تقاسم غير متكافئ[٦].

إنّ إبراهيميّة التنازع والمحاججة، فالتفاوض والمحاصصة، ترث مَن وضعوا الإسلام تحت علامة الإسماعيليّة في محاولة لتأسيس فهمهم له على نصّ من العهد القديم لا رديف له في العهد الجديد. كما تستند من جهة أخرى على القول الاستشراقيّ، القديم والحديث، أنّ الإسلام ثمرة للشجرة اليهوديّة وانتفاضة عليها بآن معًا. ويفسّر ذاك القول ذكر القرآن لإبراهيم بوصفه مسلمًا حنيفًا بأنّه توكيد لتحرّر النبيّ محمّد الكامل من اليهوديّة المعاصرة، وقطيعته معها، ومطالبته بحقّه في الإرث الإبراهيميّ.

ولفرط ما يجري الحديث بحسب هذه القراءة للإسلام والإبراهيميّة الملازمة لها عن إسرائيل وإسماعيل، يرى بسطاء النفوس والخبثاء من ورائهم، أنّ لا مندوحة من تقاسم الإرث الإبراهيميّ. وإذا ما اعتبر بعضهم أنّ القسمة التي يعود بموجبها إسرائيل «إلى أرضه» وإسماعيل

«إلى صحرائه» غير منصفة، فإنّه يرضى أن يُعطى «أحفاد إسماعيل» شيئًا من «أرض إسرائيل»، ومعه اعتراف بحصّة للإسلام في وعد الله لإبراهيم.

الانتماء إلى إبراهيم بالنصوص التأسيسيّة

يتمحور النصّ الكتابيّ التأسيسيّ لهذه الإبراهيميّة على فكرة العهد، وهو يميّز بين وراثة إسحق الشرعيّة والتعويض على إسماعيل. «فقال إبراهيم لله: لو أنّ إسماعيل يحيا أمام وجهك. فقال الله: بل سارة امرأتك ستلد لك ابنًا واسمه إسحق، وأقيم عهدي معه، عهدًا أبديًّا، لأكون له إلهًا ولنسله من بعده. وأمّا إسماعيل فقد سمعت قولك فيه. وهاءنذا أباركه وأنميه وأكثّره جدًّا جدًّا ويلد اثني عشر رئيسًا، وأجعله لأمّة عظيمة. غير أنّ عهدي أقيمه مع إسحق الذي تلده لك سارة» (تكوين ١٧، ٢٠-٢١). في المقابل، هناك نصوص تشدّد على العهد مع إبراهيم أكثر من التفريق بين أبنائه: «إبراهيم كان أبًا عظيمًا لأمم كثيرة. حفظ شريعة العليّ وقطع عهدًا معه وعند الامتحان وجد أمينًا» (يشوع بن سيراخ ٤٤، ١٩-٢٢). لكنّ المسألة أبعد من تفضيل نصّ على آخر أو استنطاق كلّ ما يحتمل تجاوزًا للحصريّة. إنّها في حقيقة الأمر مسألة قراءة العهد القديم برمّته من وجهة نظر مسيحيّة. صحيح أنّ الكنيسة لم ترتضِ الخيار المرقيونيّ. وصحيح أيضًا أن لا إجماع بين المسيحيّين حول كيفيّة قراءة العهد القديم من منظور العهد الجديد. غير أنّ الانتماء الإبراهيميّ، حسب العهد الجديد، ليس من النوع السلاليّ ولا من الصنف الحصريّ، بل يعطي لأبوّة إبراهيم معنًى

روحيًّا، وأنّ مثل إبراهيم هو مثل المؤمن لا مثل الجدّ بالجسد: «ولذلك فالميراث يحصل بالإيمان ليكون على سبيل النعمة، ويبقى الوعد جاريًا على نسل إبراهيم كلّه، لا على مَن ينتمون إلى الشريعة فحسب، بل على مَن ينتمون إلى إيمان إبراهيم أيضًا، وهو أبٌ لنا جميعًا» (رومية ٤، ١٤-١٦).

وفي النصوص، القليلة نسبيًّا، التي تشير فيها الأناجيل إلى إبراهيم نجد أنفسنا أمام موقف مزدوج. وهو يأتي في سياق الردّ المسيحيّ (ردّ المسيح) على الاعتزاز اليهوديّ بالانتساب السلاليّ إلى إبراهيم: «ولا يخطر لكم أن تعلّلوا النفس فتقولوا إنّ أبانا هو إبراهيم، فإنّي أقول لكم أنّ الله قادر أن يُخرج من هذه الحجارة أبناءً لإبراهيم» (متّى ٩، ٣).

وهنا يحضرنا النص القرآنيّ القائل: «وقالت اليهود يد الله مغلولة غُلّت أيديهم ولُعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» (المائدة، ٦٤). نعود إلى الإنجيل في تحديده لمعنى الانتساب الإبراهيميّ: «وأنتم تعلمون بما سمعتم من أبيكم أجابوه أنّ أبانا هو إبراهيم فقال لهم يسوع لو كنتم أبناء إبراهيم لعملتم أعمال إبراهيم» (يوحنّا ٨، ٣٨-٣٩).

يصعب على دعاة الإبراهيميّة المسيحيّين ترتيب أمرهم مع هذه النصوص الواضحة. فيكتفون بالقول أنّها بمثابة لوم، على غرار توبيخ الأنبياء لإسرائيل، وليست انقلابًا جذريًّا في النظرة إلى العهد والوعد. ثمّ أنّهم في منظور زمن الخلاص المزدوج، أي زمن شعب الله وزمن الكنيسة، الذي يقولون به، يحارون في أمر المسلمين إليه. فلا يجدون

أحسن من إدخالهم عن طريق الباب «الإسماعيليّ»[٧]. ويعتمد أصحاب هذا الموقف على تقديم للإسلام يتعارض مع وعي الذات الإسلاميّ.

فالمسلمون ليسوا مأخوذين بالانتساب السلاليّ لإبراهيم عن طريق إسماعيل، بل يعتزّون بالانتماء إليهما بوصفهما نموذجين للمسلم إلى ربّ العالمين. «وإذ يرفع إبراهيمُ القواعدَ من البيت وإسماعيلُ ربَّنا تقبَّلْ منّا إنّك السميع العليم. ربَّنا واجعلْنا مسلمين لك ومن ذرّيّتنا أمّةً مسلمةً لك وأرِنا مناسكنا وتُبْ علينا إنّك أنت التوّاب الرحيم» (البقرة، ١٢٧-١٢٨). إنّ معيار الانتساب الحقيقيّ إلى إبراهيم هو الإخلاص لإيمانه: «إنّ أولى الناس بإبراهيم لَلّذين اتّبعوه وهذا النبيّ والذين آمنوا واللهُ وليّ المؤمنين» (آل عمران، ٦٨).

إبراهيميّة الحوار غير المتكافئ

في آذار ١٩٩٥، أعلن «المجلس العالميّ للمسيحيّين واليهود»، أو حسب تسميته الفرنسيّة «الصداقة العالميّة اليهوديّة-المسيحيّة»[٨] عن تأسيس «المنتدى الإبراهيميّ». وجاءت مسوّغات الإعلان مثلاً معبّرًا عن توسّل الانتماء إلى إبراهيم شعارًا يُسهم، حسب اعتقاد رافعيه، في إقناع المسلمين بالانضمام إلى الحوار الثلاثيّ المسيحيّ-اليهوديّ-الإسلاميّ.

لم يكن المنتدى المذكور، والذي لم تتجاوز المشاركة الإسلاميّة فيه، الخجولة والمتقلّبة، عددًا محدودًا من الفلسطينيّين والأردنيّين والأتراك، الأوّل من نوعه. فهناك عدد من الهيئات في الغرب تسعى

وراء حوار ثلاثيّ يتأسّس على الانتماء إلى إبراهيم. ولعلّ أبرزها الجمعيّة الفرنسيّة، التي تأسّست عام ١٩٦٧، والمسمّاة «أخوّة إبراهيم»[٩]. لذا سنخصّها، إلى جانب المنتدى، بشيء من الاهتمام يرمي إلى كشف دلالات مواقفها أكثر ممّا يعمل على قياس صفتها التمثيليّة وسعة تأثيرها.

غنيّ عن القول أنّ هذه المداخلة تضيق بمناقشة وافية للخطاب الإبراهيميّ لكلا الجمعيّتين والمقارنة بينهما، فنحن أمام نموذجين لكلّ منهما زمانه وسياقه. حسبنا القيام بمناقشة سريعة راجين ألاّ تكون متسرّعة.

في صيغة عربيّة تختلف بعض الشيء عن الأصل الفرنسيّ، تقول الوثيقة التعريفيّة لجمعيّة «أخوّة إبراهيم»: «هناك ثلاث ديانات كبرى شُيّدت على مبادئ التوحيد تنتسب صراحةً إلى إبراهيم الخليل، هي اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام». وسواء أكان ذلك بحكم النسب الفعليّ، كما هي الحال فيما يتعلّق بأبناء إسماعيل وإسرائيل، أو كان ذلك بحكم السلالة الروحيّة كما هي الحال فيما يتعلّق بالمسيحيّين، فإنّ الجانبين يعتبران نفسيهما كأنّهما أسباط إبراهيم، وقد قال القدّيس بولس بأنّ «جميع الذين يتحلّون بالإيمان هم أبناء إبراهيم»[١٠]. لا يُخفى على أحد أنّ بذرة الإبراهيميّة التي سبقت الإشارة إليها مزروعة في هذا الاقتباس القصير الذي يبيّن أيضًا أنّ منشأ الفكرة الإبراهيميّة مسيحيّ غربيّ، على الرغم من الحرص على إلباسها ثوبًا كونيًّا[١١].

وتجدر الملاحظة أنّ هذا الحرص يسعى إلى تضييق المسافة مع

الإبراهيميّة اليهوديّة، لكنّه لا يوفّق كثيرًا. يبيّن ذلك ما جاء عند أحد الأعضاء اليهود في مجلس إدارة «أخوّة إبراهيم». فالقول بالبنوّة المشتركة، في رأيه، لا يُغني عن الاعتراف، من البداية، بعداء متبادل بفعل اختلاف العلاقة بالأب بين الذين يحسبون أنفسهم أبناءه. فالشعب اليهوديّ هو الابن الأكبر، يضيف الكاتب، غير أنّ المسيحيّة قلبت الأدوار حين فسّرت، عبر تاريخها، النبوءة القائلة «شعب يقوى على شعب والكبير يخدم الصغير» (تكوين ٢٣، ٢٥)، فجعلت يعقوب جدًّا للمسيحيّين، وأخاه البكر عيسو جدًّا لليهود. وتحقّقت على هذا النحو نبوءة إسحق أنّ الأخ الأكبر أي اليهوديّة، يخضع للأصغر أي المسيحيّة[١٢].

على هذا النحو تصير الإبراهيميّة، في المقام الأوّل، مسألة يهوديّة-مسيحيّة. وفي هذا المنظور اليهوديّ يبدو المسلمون، وإنْ انضمّ بعضهم إلى «أخوّة إبراهيم»، بمثابة شريك ثانويّ. أكثر من ذلك، لم يكن الحوار الثلاثيّ في الستينيّات والسبعينيّات مطلبًا يهوديًّا، بل كان الحوار المسيحيّ-اليهوديّ هو المطلب. غير أنّ ما جرى، في الواقع، لم يكن حوارًا بالمعنى الحقيقيّ. فالهيئات اليهوديّة العالميّة أقامت صلات مع معظم الكنائس في الغرب ومع الهيئات المسيحيّة العالميّة. وانتزعت منها قبولاً بجدول أعمال ثلاثيّ لا رابع له: الاعتراف بذنب العداء للساميّة، وإعادة النظر في النصوص المسيحيّة المرجعيّة والتربويّة، وإلغاء ما يتعلّق منها بالموقف التقليديّ من اليهود أو تعديله، وقبول وعي اليهود لذاتهم من حيث هم شعب لا مجرّد أتباع ديانة.

غنيّ عن القول أنّ ما سُمّي حوارًا مسيحيًّا-يهوديًّا ارتهن، بسبب

جدول الأعمال المذكور، لحساب سياسيّ لا يختلف في أمره اثنان. وأيًّا كان من أمر القبول المسيحيّ لجدول الأعمال، فإنّ الإفلات من الارتهان، أو على الأقلّ محاولة ذلك، أدّى، في غير ظرف إلى إلغاء الحوار وتجميده.

لم تتردّد المنظّمات اليهوديّة في اتّخاذ هذا الموقف، مرارًا، منذ أواخر السبعينيّات وحتّى اليوم، وبوجه عدد من الكنائس الغربيّة والهيئات الدوليّة، كمجلس الكنائس العالميّ، التي نالت أيضًا نصيبها من التجريح والإدانة[١٣]. ذلك أنّها أظهرت تعاطفًا مع الشعب الفلسطينيّ، وقالت بالاعتراف بحقوقه الوطنيّة المشروعة من جهة أولى. وأصرّت، من جهة ثانية، على أن يشتمل الحوار المسيحيّ-اليهوديّ على قضايا العدالة والسلام وحقوق الإنسان، وسواها من القضايا التي تعني المؤمنين في العالم المعاصر.

أمّا الحوار الثلاثيّ «الإبراهيميّ»، وإنْ لم يكن أولويّة يهوديّة بل مسيحيّة، فلم ينجح في تجاوز دلالته الرمزيّة. غير أنّه أُريد له أن يوفّر فرصًا، ظلّت في حقيقة الأمر محدودةً، للقاءات بين المسلمين واليهود، ومنهم عرب وإسرائيليّون. لكنّ الدعوة إليه اكتسبت زخمًا بعد اتّفاقات السلام بين بعض العرب وإسرائيل وبتشجيع من الدول والهيئات الحكوميّة. وما خلا استثناءات قليلة جدًّا حيث فرض الفلسطينيّون المسائل الجدّيّة والمحرجة للإسرائيليّين، كقضيّة القدس، على جدول الأعمال، بات الحوار الثلاثيّ مطلبًا يهوديًّا يخدم «التطبيع» بأقلّ كلفة

إسرائيليّة ممكنة.

خارج هذا السياق لا يُفهم مشروع «المنتدى الإبراهيميّ» الذي أُعلن عنه. ويحرص أصحابه على أنّ هيئتهم ما زالت تُعنى بمواصلة الجهد في جدول أعمال لم يُنجز بعد: الجذور المسيحيّة لعداء الساميّة، خبرة المحرقة اليهوديّة ووعي الذات اليهوديّ في علاقته بقيام إسرائيل وبقائها. لكنّهم رأوا في الإبراهيميّة بابًا يدخل منه المسلمون إلى حوار قام واستمرّ من دونهم، ولا نبالغ إذا قلنا أنّه دار على حسابهم. ويصفون مبرّرات وجود «المنتدى الإبراهيميّ» على الوجه التالي: «فيما يدرك أهمّيّة الإسلام في العالم المعاصر، يرى المجلس العالميّ للمسيحيّين واليهود ضرورة إنشاء منتدى إبراهيميّ يعمل على تيسير الاتّصال والحوار والتعاون على قدم المساواة بين المسيحيّين والمسلمين واليهود الذين، بحسب كتبهم وتقاليدهم يعودون بأصل إيمانهم إلى إبراهيم...»[١٤].

نحن أمام كلام إبراهيميّ، لم تألفه أدبيّات الهيئة المسيحيّة-اليهوديّة السالفة. وتبدو الإشارة إلى إبراهيم على نحو جديد بمثابة «تنازل لاهوتيّ» من شأنه أن يكون ثمنًا لتحقيق الأغراض السياسيّة التي سبق ذكرها.

غنيّ عن القول أنّ هذه الجولة السريعة لا تستنفد الالتباسات ولا تدّعي صياغة إبراهيميّة مسيحيّة إسلاميّة بديلة من إبراهيميّات الانتساب السلاليّ والتقاسم المجحف والحوار غير المتكافئ.

ولم تأتِ قراءة بعض النصوص من الكتب المقدّسة لترمي إلى

التلفيق الإسلاميّ-المسيحيّ في أمر إبراهيم. ولا تُغني عن الحاجة إلى التأمّل المشترك والحوار في مسائل الوعد والعهد والشعب والكنيسة والملّة والأمّة.

حسبها أن تحفّز على الإئتلاف بين المؤمنين، من المسلمين والمسيحيّين، في وجه دعاة كلّ أنواع «الامتياز الإبراهيميّ»، سافرةً كانت أم مضمرة في لغة الحوار والمصالحة. غير أنّ الوقوف معًا ليس آخر المطاف بل أوّله في سعي روحيّ وأخلاقيّ يستلهم المؤمنون فيه، كلّ من داخل تراثه الدينيّ، فضائل إبراهيم. فبدل الاعتزاز بالميراث والخلاف حوله، يستبقون الخيرات وتكون لهم في إبراهيم أسوة حسنة.

الهوامش والمراجع

١- Netty C. Gross, ***The Kinship,*** in ***The Jerusalem Report,*** Vol IX, n° 2, May 25, 1998, pp. 28-33.

٢- على غرار ما نسمعه في المقابلات العديدة والمتنوّعة المسجّلة في الشريط الوثائقيّ الذي أعدّه وأخرجه إبراهيم سيغال وسليم نصيب تحت عنوان «تحقيق حوار إبراهيم».

٣- F. W. Hegel, ***L'Esprit du Christianisme et son destin,*** (trad. J. Martin), Paris, 1948, pp. 5-8.

٤- S. Kierkegaard, ***Crainte et Tremblement,*** (trad. P.-H. Tisseau), Paris, 1946, pp. 90-93.

٥- Louis Massignon, ***Les Trois priers d'Abraham,*** in ***Opera Minora,*** textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarrac, Dar al Maaref, Liban, 1963 , t. III, pp. 804-816; ***Des convergences de la prière abrahamique à travers les tendances dogmatiques respectives de l'Islam, de la chrétienté et d'Israël,*** cours au collège de France, in ***Annuaire du Collège de France,*** annee 54, pp. 215-220.

٦- Y. Moubarrac, ***Abraham dans le Coran,*** coll. ***Etudes Musulmanes,*** Paris, 1958, pp. 63-81, 87-90. Voir aussi, ***L'Islam et le Dialogue Islamo-Chrétien,*** in ***Pentalogie Islamo-Chrétienne,*** Le Cénacle Libanais, Beyrouth, 1972-73, t. 93-1453 et ***Cinq combats et autant d'échecs,*** in ***Pentalogie...,*** pp. 248-260.

٧- اقترح عدد من المطارنة الكاثوليك المشاركين في المجتمع الفاتيكانيّ الثاني أن يُشار إلى المسلمين بوصفهم «أولاد إسماعيل». غير أنّ الأكثريّة رأت خلاف ذلك، فتجنّبت ما يوحي بانتساب المسلمين السلاليّ لإبراهيم واختارت التأكيد على انتسابهم لإيمان إبراهيم. راجع وثيقة Nostra Aetate، المقطع الثالث.

٨- International Council of Christian and Jews and/et Amitié Internationale Judéo-Chrétienne.

٩- Fraternité d'Abraham.

١٠- Fraternité d'Abraham, ***Spécial Trentenaire,*** 1967-1997, n° 98, Avril 1998.

١١- P. Rocalve, ***L'Hospitalité d'Abraham,*** in ***Abraham,*** Paris, Centurion, 1992, pp. 96-100.

يميّز الكاتب، وهو عضو في مجلس إدارة «إخوّة إبراهيم»، ضمن البنوّة الواحدة لكلّ المؤمنين، بين مَن هم أبناء بالسلالة، أي اليهود والعرب، ومَن هم أبناء بالتبنّي، أي المسلمين غير العرب والمسيحيّين.

١٢- Rabbin J. Eisenberg, ***Historique des relations entre les trois religions,*** Fraternité d'Abraham, ***spécial...,*** op. cit., p. 14.

١٣- B. Ye'or, ***Juifs et Chrétiens sous l'Islam,*** Berg International, Paris, 1994, pp. 263-328.

تتفرّد مؤلّفة هذا الكتاب عن سواها باعتمادها لغةً مباشرة فجّة، وبإسهابها في إبراز دور المسيحيّين العرب في التأثير على مواقف جهات مسيحيّة دوليّة وغربيّة.

١٤- International Council of Christians and Jews, ***Concerning the Establishment of an Abrahamic Forum,*** Executive Committee, March 1995.

الدين والدنيا والدولة
في حوار المسيحيّين والمسلمين*

للحوار بين المسلمين والمسيحيّين قصّة طويلة تبدأ من القرن العاشر للهجرة، وهي تتدرّج حينًا وتتعرّج حينًا آخر حتّى يومنا هذا. ذلك أنّ تاريخ الحوار لا ينفصل عن تاريخ العلاقات الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة. غير أنّ النظرات المتبادلة والمواقف ليست مجرّد مرآة لعلاقات القوى. فالذي شهدناه من حوار في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، بقدر لا يمكن إنكاره، سعي واعٍ يكشف عن رغبة في لقاء متحرّر، وإنْ نسبيًّا، من أثقال التاريخ وأسر علاقات القوى. ويظهر هذا السعي في تناولنا، دراسةً وحوارًا، مسألة الدين والدنيا والدولة بين المسيحيّة والإسلام. ولنا في ذلك رجاء أن يأتي بثمر طيّب رغم أنّه يصعب عمومًا، في تنوّع مسائل الحوار ومسالكه، استباق أثره الفعليّ في تعديل العلاقات أو إعادة بنائها. وللنظر المتجدّد في المسألة المطروحة أمامنا خصوصيّة يستحسن الالتفات إليها من البداية. فعنده تتقاطع الهموم المجتمعيّة الراهنة والتأمّلات والتساؤلات الدينيّة، بما يُخرج الحوار من استقطاب شائع بين

*__الدين والدنيا في المسيحيّة والإسلام__، جامعة البلمند، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣.

طالبي إقصاء شؤون الإيمان والفكر الدينيّ عنه وحصر اهتمامه في شؤون المجتمع، وبين دعاة تنزيهه عن السياسة وتوجيهه نحو الدعوة المشتركة إلى الفضيلة. وهو، من جهة أخرى، مؤهّل أن يسهم في تصويب المسار لمناقشة لا تقلّ فيها مساوئ الإثارة بفعل استعجالها عن مخاطر سوء التفاهم الذي تحتمله.

في سبيل هذا الحوار المتجدّد سنعتمد مقاربةً ثلاثيّةً، تبدأ من تحديد مواضع سوء الفهم وأشكاله، فمعالجته على نحو يعيد النظر في الاتّفاق والاختلاف، وصولاً إلى صوغ الأسئلة التي يترتّب على المسلمين والمسيحيّين أن يعالجوها معًا، كي لا يأتي اتّفاقهم تلفيقًا واختلافهم تنابذًا.

وسوف نستند على بعض التجارب الحواريّة الجارية حاليًّا. لن نتناول بشكل مباشر ما يدور في لبنان من أخذ وردّ حول المسألة. فبعضه، بسبب «كثرة الطائفيّة وقلّة الدين»، ليس إلاّ وجهًا من وجوه التنافس على السلطة أو تقاسمها. رغم أنّه أحيانًا أقرب إلى التورية، أو إلى استعارة لغة الدين للدفاع عن المصالح المفترضة للطوائف. وتكتنف بعضه الآخر غشاوة، مردّها إلى نوع من الفرادة تختصّ بها الحالة اللبنانيّة تستدعي تكييفًا للخطاب الدينيّ-السياسيّ، أو تعديلاً له لم تكتمل ملامحه بعد. ولعلّ للغشاوة المذكورة سببًا آخر يتّصل بمعرفة متبادلة بين المسيحيّين والمسلمين يحول افتراض توفّرها عند الطرفين، نتيجة المعايشة بحلوها ومرّها، دون السعي بجدّ ورائها. فضلاً عن أنّ التسييس المفرط في فهم آراء اللبنانيّين وميولهم يُضعف من القدرة على الإصغاء وارتضاء أن يفسّر الواحد نفسه وبلغته.

لا يعني ذلك بالطبع دعوةً للبحث في مسألة الدين والدنيا والدولة خارج السياق اللبنانيّ لتعذّر تأمّلها بصفاء داخله. بل إنّه اختيار عدم استغراقه في أوضاع لبنان، وأخذ مسافة من الحوارات والسجالات اللبنانيّة تمهيدًا للعودة إليها بزاد جديد.

اكتشاف النظير لا افتراضه

ليسوا قلّةً بين المسيحيّين مَن يقولون إنّ الإسلام ثيوقراطيّ، ولا بين المسلمين الذين يحسبون المسيحيّة مجرّد ديانة روحيّة. بعبارة أخرى يرى الأوّلون أنّ الإسلام يدمج بين السلطان السياسيّ والسلطة الدينيّة، أي لا يقبل التمييز بين المجالين الدينيّ والدنيويّ. أمّا الآخرون فينظرون إلى المسيحيّة بوصفها معنيّة بالآخرة، ومنصرفة عن شؤون الدنيا، على نحو يقيم فصلاً قاطعًا بين المجالَين.

وغالبًا ما يحسب المسيحيّون الذين ذكرنا أنّ للدين الإسلاميّ، فيما يطال الحياة كلّها، دولته، وللدولة دينها. أي أنّ قيام الدولة التي تنتسب إلى الإسلام وتنفّذ شرعه، ومنه تستمدّ شرعيّتها، أمرٌ تأسيسيّ وطبيعيّ، وإنّ عدم حصوله يستدعي من المسلمين السعي إلى استعجال تحقيقه. ويستنتجون من ذلك أنّ لا مكان لغير المسلم في الدولة بحكم إسلاميّتها، ولا دور حقيقيًّا له في تسييرها، وأنّه مستبعد حكمًا عن المشاركة في السلطة ومراقبتها ومعارضتها بحرّيّة. من جهة ثانية، يميل المسلمون، ممّن سبقت الإشارة إليهم، نحو نوع من الخلط بين الغرب والمسيحيّة يؤدّي بدوره إلى خلط بين المسيحيّة المعاصرة والعلمانيّة.

فالمسيحيّون، بعد تاريخ طويل عرف الدول الدينيّة، تراجعوا أمام العلمانيّة، في القرون الثلاثة الأخيرة، بل استسلموا لها. وأخذ هذا الاستسلام عند البعض شكل التكيّف. واستند التكيّف إلى تسويغ العلمانيّة لاهوتيًّا على قاعدة التمييز، ذي الأساس الإنجيليّ، بين «ملكوت الله ومملكة قيصر». وبات اعتماد العلمانيّة، عند المسيحيّين، شرطًا للدخول في الحداثة الكونيّة. وارتبطت الدعوة إليها (العلمانيّة) في المجتمعات غير المسيحيّة بمشاريع الهيمنة الغربيّة. ولا يغيب سوء التفاهم المذكور عن محاولات التقارب المخلصة عن طريق الحوار أو الدعوة إليه. فهناك بين المسلمين مَن يدعو المسيحيّين إلى الأخذ بالمشروع السياسيّ والحضاريّ الإسلاميّ طالما أنّ دينهم لا يقدّم مشروعًا خاصًّا به. لكن هناك أيضًا بين المسلمين مَن ينشد التحالف مع المسيحيّين في وجه العلمانيّة، بوصفها تتعدّى فصل الدين عن الدولة إلى الإلحاد، أم في الحدّ الأدنى إلى إقصاء الدين عن الحياة العامّة. غير أنّ المسيحيّين لا يتجاوبون عمومًا مع أيّ من الدعوتَين. فهم يأخذون على الأولى عدم اعترافها بأنّ للمسيحيّة ما تقوله في شأن السياسة والحضارة قد يلتقي مع المشروع الإسلاميّ في وجه، ويفترق عنه في وجه آخر. ويحذرون من الثانية، حتّى وإنْ استساغها بعضهم لوقت محدود أو في مجال معيّن، لأنّها قد تفترض تقابلاً بل تماثلاً بين الإسلام والمسيحيّة هو الأقرب إلى ما يشبه أسلمتها. بل إنّ المسيحيّين يفضّلون، من جهتهم اختيار شركائهم وحلفائهم من المسلمين بين الذين ينزعون إلى التحرّر من النظرة الإسلاميّة التقليديّة إلى العلاقة بين

الدنيا والدولة. وهذا ما يدفع عددًا غير قليل من المسلمين إلى الشكّ في نوايا المسيحيّين حيالهم لجهة إقناعهم بالعلمانيّة عن طريق الحوار الدينيّ، أو إخراجهم، باسم مفهومهم للدين، عن دينهم.

هكذا فإنّ كلّ طرف يبحث عن نظير مفترض. وإذا ما وُفّق المسلم في إيجاده سرعان ما يكتشف أنّ صنوه المسيحيّ الذي يريد التصدّي بجانبه للعلمانيّة يضيق، في حقيقة الأمر، بفكرة التعدّد وشرعيّته، وهي التي تتيح له قبول المسلمين كما يريدون أن يكونوا. ويتبيّن للمسيحيّ المؤمن الذي يعطي الأولويّة للتعاون مع المسلمين من غير المعارضين للعلمانيّة أنّ نسبة غير قليلة منهم لا تلتقي معه في تديّنه.

ويزداد سوء التفاهم عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلاميّة. فيعتبره الداعون إليه من المسلمين ملازمًا لاستعادة الهويّة، ودليلاً محسوسًا على الإيمان بأنّ الإسلام نظامٌ للحياة شامل، وأداته نظامٌ سياسيّ وتشريعيّ. بينما يؤكّد المعترضون عليه من المسيحيّين أنّه يتعارض مع مقتضيات الحداثة والمعاصرة، ومع المبدأ الديمقراطيّ وضمان الحرّيّة السياسيّة، ويتخوّفون من آثاره على حقوق غير المسلمين وأوضاعهم واحتمالات إخضاعهم أو تهميشهم.

الحاجة إلى تعليق الأحكام القيميّة

يبدأ الحوار الحقّ بين المسلمين والمسيحيّين عندما ينصتون بعضهم إلى بعض، كلٌّ يفسّر نفسه بنفسه. وهذا بالطبع يعني التعدّد، أي أنّنا لسنا أمام موقفَين متواجهَين، بل أمام احتمالات متنوّعة من كلّ صوب، ممّا يحول دون انقلاب الحوار تفاوضًا بين كتلتين يُفترض تجانسهما،

وتخضع علاقاتهما لموازين القوى الفعليّة أو المتوهّمة. لكنّ ذلك ليس كفيلاً وحده بتبديد سوء التفاهم، إذ يترتّب على كلّ شركاء هذا الحوار أن يبذلوا بأنفسهم جهدًا معرفيًّا يُدخلهم في عالم الخبرة التاريخيّة والفكر الدينيّ للجماعة الأخرى، وأن يعلّقوا، بالطبع، أحكامهم القيميّة. أوّل ما يستوقفنا في غير محاولة للبحث معًا في المسائل الشائكة المثارة اليوم، حول الدولة والعلمانيّة والتعدّد الدينيّ ومصادر التشريع وأدواته، الحاجة إلى إعادة النظر في المقاربة المتسرّعة في اللجوء إلى استعارة المفاهيم والمقارنة.

إنّ المقاربة المذكورة تنطلق أحيانًا من إنسانويّة كونيّة لادينيّة تُخضع الأديان كلّها لمناهج تحليليّة ومعايير واحدة للحكم القيميّ. وإنّها تُسقط خصوصيّات منظومة دينيّة وسياقها التاريخيّ على أخرى وتُضفي، بشكل واعٍ أو غير واعٍ على الخاصّ صفة العامّ. لكنّ البعض يذهب في رفض المقاربة المقارنة من أساسها إلى حدّ الوقوع في تجربة «الجوهريّة»، أيّ النظر إلى تاريخ كلّ جماعة وإلى أفكارها بوصفها تجسيدًا أو صورًا متكرّرة لجوهر أبديّ ثابت مميّز. ولا تقلّ الحاجة إلى إعادة النظر هنا عنها في الحالة الأولى.

يدفعنا كلّ ذلك إلى القول أنّ الحوار المؤهّل لتبديد سوء التفاهم أقرب إلى السلوك في طريق بين منحدرَين: يهبط الأوّل بنا نحو نكران المغايرة، أو التقليل من شأنها في نوع من الإلغاء للآخر في فرادته، وإنْ لبس ثوب التأكيد على المساواة بين الناس في الإنسانيّة. ويأخذنا الثاني بعيدًا من الاعتراف بقوّة الروابط التي تشدّ الناس بعضهم إلى بعض،

أكان ذلك رغم اختلاف أديانهم أم بسبب من أوجه القربى بينهما. وإذا ما عدنا إلى الصور المتبادلة في حوار يعيد النظر ويأخذ الحذر، يتراءى لنا الإسلام «نوموقراطيًّا»، لا ثيوقراطيًّا، وتقدّم المسيحيّة نفسها دينًا لا يصرفه همّ الآخرة عن مشكلات الدنيا، ممّا يدفع أتباعها إلى اختيار جانب العلمانيّة أو يضطرّهم لارتضائها.

فالمسلمون على حقّ عندما يعترضون على إسقاط التجربة التاريخيّة للمجتمعات الغربيّة على العالم الإسلاميّ، وعندما يقولون إنّ الدولة الإسلاميّة ليست دولة «دينيّة». أكثر من ذلك، لا يعني مفهوم حاكميّة الله الذي يقول به مفكّرون معاصرون مؤثّرون في الحركة الإسلاميّة، كسيّد قطب، أنّ الحاكم ذو حقّ إلهيّ.

والمسيحيّون، بدورهم، على حقّ عندما يؤكّدون أنّ شؤون المجتمع والدولة تسائل قناعاتهم الدينيّة والأخلاقيّة، وأنّهم لا يرتضون إخراج الدين عن الحياة العامّة والحجر عليه في نطاق حياة الأفراد الخاصّة. وهذا على الرغم من أنّهم لا يملكون نموذجًا مجتمعيًّا ومشروع نظام سياسيّ وحقوقيّ يسوّغهما النصّ الدينيّ التأسيسيّ.

بعبارة أخرى، لا يمكن اختزال التباين بين الإسلام والمسيحيّة في تعارض بين دمج الدين والدولة يُنسب إلى الإسلام من جهة، وفصل ناجز بينهما تدعو المسيحيّة إليه من جهة أخرى. فالمسيحيّة والإسلام، كلّ على طريقته بل على طرقه، يقيمان تمييزًا بين الدين والسياسة، ويشهدان أنّ حقائق الوحي تتناول الحياة في المجتمع وشرعيّة الحكم وغايته ومسؤوليّة القائمين عليه.

الاعتراف بالاختلاف

بالطبع، لا يعني كلّ ذلك التقليل من شأن الاختلاف في فهم العلاقة بين الدين والدنيا والدولة بين المسيحيّة والإسلام على الصُّعد النصّيّة واللاهوتيّة، بل عدم إضفاء الصفة الجوهريّة والقطعيّة عليه. إنّ تعظيم الاختلاف المسيحيّ-الإسلاميّ يحجب اختلافات أخرى كثيرة بين المسلمين أنفسهم كما بين المسيحيّين. وتظهر هذه الاختلافات في تنوّع التجارب التاريخيّة وفي حركة الأفكار بين الماضي والحاضر.

يتواصل الحوار، بعد قدر من التوضيح وتبديد سوء التفاهم المتبادل، بصياغة الأسئلة من منظور مشترك. ويقتضي ذلك التخلّي عن اشتراط العلمانيّة ضمانًا للمواطنة والمساواة والمشاركة السياسيّة، وعن وضع حقوق الإنسان في مواجهة «حقوق الله». كما يقتضي أيضًا القبول بتمييز «وظيفيّ» بين الدنيا والدين، والامتناع عن إضفاء الشرعيّة على النظم والمواقف السياسيّة باسم الدين. ممّا يفترض انفتاحًا على احتمالات لتفسير النصوص المتعدّدة، وعدم التسليم لاحتكار فرد أو جهة الحقّ في الكلام المرجعيّ الأخير وفي تكفير الآخرين قياسًا عليه.

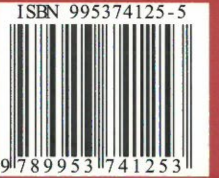
لن نقوم هنا بصياغة الأسئلة فهي ملازمة للعمليّة الحواريّة، ولا تنبثق من تصورات عامّة بقدر ما تعبّر عن اهتمامات مجتمعيّة عند أهل الإيمان، ومنهم بصفة خاصّة الذين هم في حوار حياة أو «عيش مشترك».

دراسات الدكتور طارق متري المجموعة في هذا الكتاب، تفتح على نوافذ بالغة الحساسيّة في علائق المسيحيّين العرب بالمسلمين العرب، وبالعالم، خلال عقود القرن العشرين المنقضي. ولا تأتي حساسيّتها ومسؤوليّتها العالية من قراءاتها الاستطلاعية لمصائر المسيحيّين والمسيحيّة في المشرق وحسب، بل ومن فهمها العميق وغير المتفجّع للمتغيّرات الصاعقة التي نالت من المسيحيّين ومن المسلمين في هذه المنطقة من العالم، منطقة الوجود التاريخيّ الأوّل لأكثر المسيحيّات المعاصرة.

ودراسات هذا الكتاب بسبب ذلك بالغة الدقّة والأهميّة، وبخاصة عندما تأتي من جانب متخصّص مارس اهتمامات ومسؤوليّات في العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين في الوطن العربي ومع العالم، طوال ثلاثة عقود وأكثر. وهي تقصد إلى الفهم من خلال التحليل، وتقصد إلى المعالجة من خلال الاقتناع العميق بالشراكة مع المسلمين، وبالانفتاح معهم من خلال العروبة على العالم.

رضوان السيّد

لوحة الغلاف: "الله على كلّ شيء قدير"، الناموس الشريف، ١٨٦١م

ISBN 995374125-5

9789953741253

ISBN 995345214-8

9789953452142